ساعدت جامعة الكويت على نشر هذا الكتاب

نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها

تأليف
الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح
دكتوراه فلسفة - كمبرج
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بجامعتي بغداد والكويت

بيروت
١٣٩٤ - ١٩٧٤

المكتب الإسلامي

ساعدت جامعة الكويت على نشر هذا الكتاب

نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها

تأليف

الدكتور عرفان عبد الحميد فتاح

دكتوراه فلسفة - كمبرج

أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بجامعتي بغداد والكويت

بيروت

١٣٩٤ - ١٩٧٤

المكتب الإسلامي

الإهداء

إلى أمل الدنيا ودنيا الأَمل ...

إلى ولــدي محمــد علــي ...

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

دائرة التجربة الرّوحية في الإسلام ميدان رحب واسع يزخر بألوان شتّى من الثقافات وتشكل مسرحاً تلاقت عليه الأفكار والعقائد والأديان التي وجدت في الشرق القديم ، وهي غنيّة بما قدّمت من أشكال متنوعة من الخبرة الدينية وصور رائعة للمشاهدات والمواجيد التي أشرقت على بصائر أصحابها ممّن طرقوا سبيل التطهر الرّوحي والسموّ الأخلاقي ، ومن هنا فهي جديرة بالدراسة والتقدير لما تركت من آثار على التفكير الديني في الإسلام .

والتجربة الرّوحية في تصورنا ، ظاهرة إسلامية تارة ، وغريبة بعيدة عن حقائق الإسلام تارة أخرى ، ومن هنا كان ضرورياً أن يتعرض الباحث لجملة الآراء والمباحث التي تقدم بها العلماء من مستشرقين وعرب ، والتي استهدفت تفسير نشأة التصوف الإسلامي وبيان أصوله ومبانيه ونموّه وتطوره. فنحن نرى جمعاً من الباحثين يربط الحركة جملة وتفصيلاً بالمؤثرات الأجنبية حتى يخيل لنا أن صوفية الإسلام لم يكونوا إلاّ نسخاً مكرّرة باهتة لمن سبقوهم من روّاد التطهر الروحي في الأديان الأخرى ، وعلى العكس قد نرى جمعاً آخر يحاول جاهداً من أجل ربط الحركة في مجموعها بالإسلام ،

عقيدة ومنهجاً ، حتى يتراءى لنا أن التصوف إسم مرادف للإسلام من حيث مضمونه وعقائده ، مع تنكر يكاد يكون تاماً لأثر العناصر الأجنبية ودورها في نموّ الحركة وتطوّرها .

لقد جانب أولئك وهؤلاء الحق في أكثر من جهة وجانب ، والدراسة التي نقدّمها للقارىء العربي ، تمثل محاولة علمية تهدف إلى التعرف على مجمل الحركة الروحية في الإسلام ، وذلك باستيعاب جميع العناصر المكونة لها ووعي تام بمراحلها المختلفة المتتابعة من : « **تصوف روحاني معتدل سمح** » جاء به الإسلام وقرّره القرآن الكريم وأكدته السنّة النبوية وتبلورت في حياة الصحابة ، إلى حركة « **زهد منظّمة** » اتسمت بالفرار عن الدنيا والانقطاع عن الناس واعتزال الحياة ، إلى « **تصور ذي منزع فلسفي خالص** » ضّم أشتاتاً من الثقافات الأجنبية جاءت مع حركةالترجمةوالاختلاط المباشر والاحتكاك الحضاري بالأديان والفلسفات القديمة التي اصطدم بها الإسلام في البلاد المفتوحة . لقد تعرضت الحركة الروحية — كغيرها من الاتجاهات الإسلامية — لتحديات هذه العناصر الغريبة فتأثرت بها سلباً وإيجاباً ، استسلمت لها وتلبّست بها وتقمّصتها ودعت إليها أولاً ، ثم استجابت لهذه الحركة الغازية الهدامة فقامت بتنقية نفسها من النزعات الهدمية والإباحية والعدمية ، وذلك بربط الحقيقة الصوفية بالشريعةومشاهدات القلوب بحدود الدّين وقيوده ، لينتهي « التصوف في صورته الإيجابية المنتقاة » إلى أن يصبح التعبير الذوقي لمصدري الإسلام الخالدين : الكتاب والسّنة .

ولاعتقادنا بأن عملية التنقية ، تنقية التصوف ممّا علق به من شوائب فكرية وعقيديّة غريبة ، كانت « عملية عقيدية » قام بها علماء جمعوا بين

النظر العقلي والذوق الصوفي ، فقد تعرضنا لدراسة الصور المختلفة من التوحيد الإسلامي ، لنتعرف على ماله أصل وارتباط بالتصور القرآني ، وما هو غريب بعيد عن حقائقه وجوهره ، ليكون القارىء على علم فيما يحكم به على شيوخ الصوفية المتفلسفين من أمثال : البسطامي والحلاّج والسهروردي الحلبي وابن عربي ونظرائهم ، وليضع هؤلاء – مع ما لهم من مكانة وفضل – ضمن الدائرة التي ينبغي أن يوضعوا فيها ، لأن كتاب الله تعالى أبلغ فضلاً وشهادة من كل واحد .

وبعد : فإن هذه الدراسة محاولة مخلصة للنظر في مجمل الحركة الصوفية من خلال « **تصور قرآني خالص** » بعيد عن المحاباة وتأويل الأقاويل سرفاً واعتسافاً من أجل التوفيق بين أفكار هؤلاء الفلاسفة وبين حقائق الإسلام وعقائده ، فإن الوقت قد آذن وحان لأن نتجاوز حالات « **الإنفصام الخطيرة** » في فكرنا الإسلامي ونعود به من جديد إلى « **الوحدة والاتساق** » وذلك باسقاط كل عنصر غريب لا يلتئم مع فلسفة الإسلام من الاعتبار .

والله نسأل أن يوفقنا لخدمة فكرنا العربي الإسلامي وهو الهادي إلى سواء السبيل .

الدكتور عرفان عبد الحميد
أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد
بجامعتي بغداد والكويت .

القسمُ الأولـ

الفصـل الاول

الاتجاهات العامة للفكر الإسلامي :

يمكن تشخيص التيارات العامة للفكر الإسلامي في جملة اتجاهات يمكن إجمالها في صورتها العامة بما يأتي :

أولاً : التيار السلفي الظاهري :

يتشخص هذا التيار في اتجاه عام وقف أتباعه عموماً عند ظواهر نصوص الكتاب والسنة ، ومنعوا – في الغالب الأعم – النظر العقلي القائم على الاستدلال في دائرة العقيدة ، فحرموا « المراء والجدل في الدين » [١] وصاروا : « يعيبون أهل الجدل والتنقيب والأخذ بالرأي وينهون عن لقائهم ومجالستهم ، ويحذرون مقاربتهم أشد التحذير ، ويخبرون أنهم أهل ضلال وتحريف لتأويل كتاب الله وسنن رسوله » [٢] . ويصوّر الأشعري موقفهم تمثيلاً كاملاً ، فيقول عنهم : « وينكرون الجدل ، ويتنازعون فيه عن دينهم بالتسليم للروايات الصحيحة ، ولما جاءت به الآثار التي رواها الثقاة عدلاً عن عدل حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ولا يقولون : كيف ، ولا لِمَ ، لأنّ ذلك بدعة » [٣] . وقد دفع هذا

---

(١) أبو الحسين الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص / ١٢ .

(٢) الشاطبي (أبو اسحق ابراهيم بن موسى) ، الاعتصام ٢/٣٣٣ (مطبعة السعادة ؛ بلا تاريخ) .

(٣) الأشعري : مقالات الاسلاميين ، ص / ٢٩٤ (جملة أقوال أصحاب الحديث) .

التشدد في التزام حرفية النصوص والتماس معانيها الظاهرة إلى تحريم التأويل، وظهور نزعة عامة فيهم امتازت بالتجسيم ومالت إلى التشبيه في دائرة الصلة القائمة بين الخالق تعالى والإنسان، ويمثل هذا الاتجاه الحنابلة (أتباع الإمام أحمد بن حنبل) والظاهرية (أتباع الإمامين داود بن علي الأصفهاني الظاهري وابن حزم الأندلسي). وقد مالت جماعات من هؤلاء — حتى في دائرة التجربة الروحية — إلى تمثل الله تعالى في صورة مشخّصة، فصار الصوفي السلفي يميل إلى التجسيم ويخاطب الله تعالى خطاباً موضوعياً أو شبه موضوعي، فكان بهذا الاعتبار منطقة خصبة للنظريات المنحرفة لدى الدوائر المنفصلة في مناهجها في الفلسفة الصوفية عن مناهج التصوف السني المتأدّب بأدب العقل والشرع معاً [1]. وبدايات هذا الاتجاه كانت كلامية عقيدية لا صوفية روحانية، وتبلورت في مدارس المشبهة من أنصار «المقاتلية» أتباع مقاتل بن سليمان البلخي المفسّر والمحدّث المشهور، و«الكرامية» أتباع أبي عبدالله محمد بن كرّام السجستاني (ت٢٥٥–٨٦٩) الذين صرحوا بالتشبيه واقترفوا التجسيم فأجازوا على الله تعالى الانتقال والصعود والنزول والاستقرار والملامسة والمصافحة، وأنه — تعالى عما يقولون — يزورهم ويزورونه، حتى وصلوا إلى الحلول السافر. وقد أورد ابن الجوزي عن بعض هؤلاء أقوالاً صريحة في التشبيه والحلول. فنقل عن أبي عبد الله بن حامد قوله: «إن طائفة من الصوفية قالوا إنهم يرون الله عز وجل في الدنيا، وأجازوا أن يكون في صفة الآدمي، ولم يأبوا كونه حالاً في الصورة الحسنة» [2]. ونقل عن أبي القاسم عبد الله بن أحمد البلخي قوله في كتاب المقالات «حكى قوم من المشبهة أنهم يجيزون

---

(١) أنظر الدكتور عبد القادر محمود: الفلسفة الصوفية في الإسلام، ص ٧٩ وما بعدها.

(٢) الملطي: المصدر السابق، ص ٩٣ – ٩٤ (طبعة الكوثري، ١٩٦٨) – وانظر ابن الجوزي: تلبيس ابليس، ص ٢٥٦.

رؤية الله تعالى بالأبصار في الدنيا وأنهم لا ينكرون أن يكون بعض من تلقاهم في السكك . وأن قوماً يجيزون مع ذلك مصافحته وملازمته وملامسته ويدعون أنهم يزورونه ويزورهم »[١] . وهذا كله خروج عن العقل وخرق للإجماع السني الذي منع رؤيته تعالى في هذه الدنيا [٢] .

وقد مال هذا الاتجاه في القرن الخامس للهجرة إلى التجربة الروحية عبر مقامات السلوك ، كما يظهر ذلك واضحاً عند الشيخ الهروي الأنصاري [٣] الذي ألّف كتاباً في طبقات الصوفية (بالفارسية) وأبان عن نهجه الصوفي وفلسفته الروحية في كتابه « منازل السائرين » الذي يتألف من مقدمة وعشرة أقسام ، يشتمل كل قسم منها على عشرة مقامات ، يتدرج كل منها صاعداً في مراتب ثلاث : المرتبة الأولى للعوام ، ثم مرتبة السالك المتصوف ، ثم مرتبة المكاشفة ، والأقسام العشرة كما يرى الشارحون لها (اللخمي وابن

---

(١) ابن الجوزي ؛ المصدر السابق ، ص ١٦٨ . وانظر أيضاً في شأن المشبهة : الملل والنحل ، ج ٢ ص ٢٢ . وكتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ١٩٦ وما بعدها .

(٢) الطحاوي : شرح العقيدة الطحاويةبيان السنة والجماعة،ص ٢١٣ (الطبعةالرابعة : المكتب الإسلامي للنشر دمشق – بيروت ، ١٣٩١) تحقيق وتقديم المحدث الالباني ، حيث يقول :« واتفقت الامة على أنه لايراه أحد في الدنيا بعينه » .

(٣) هو الحافظ الإمام الزاهد أبو اسماعيل عبد الله بن محمد بن علي الأنصاري الهروي ، ينتهي إلى ذرية أبي أيوب الأنصاري ، رضي الله عنه . ولد سنة ٣٩٦ هـ وتوفي سنة ٤٨١ هـ وكان أصولياً حافظاً مفسراً إماماً في اللغة ، شديداً على المتكلمين ، وله ميل – كما يقول الذهبي – الى التجسيم ، له من المصنفات : منازل السائرين ، وطبقات الصوفية ، وتفسير القرآن ، ومناقب الإمام أحمد بن حنبل ، وكتاب ذم الكلام وأهله ، الذي نعمل من أجل نشره ، أنظر : الذهبي : سير أعلام النبلاء : ١١ / ٢٦٣ ، وتذكرة الحفاظ ، ٣ / ١١٨٣ ، والقاضي ابن أبي يعلى : طبقات الحنابلة : ١ / ٢٤٧ . وقد أورد الجامي في « نفحات الأنس » ص ٢١٣ وما بعدها أخباراًمفصلة عنه . وللمستشرق الفرنسي المعاصر (S. de Beaurecueil)، دراسات مفصلة عنه ، أنظر : مجلة : المعهد الدومينيكاني للدراسات الشرقية ، القاهرة ، الأعداد : ٤ ، ٥ : (١٩٥٧–١٩٥٨) .

قيم الجوزية والقاشاني) تحتوي على المنازل الأساسية التي يجب أن يعرفها ويتدرج فيها كل صوفي في أثناء رحلة المجاهدة في الطريق إلى الله تعالى . والمقام العاشر وهو مقام النهايات ، يصل فيه السالك إلى المعرفة والفناء والبقاء والتحقيق والتلبيس والوجود والتجريد والتفريد والجمع والتوحيد (١) . وسنتعرف في الفصول القادمة على أئمة هذا الاتجاه المتأخرين أمثال ابن تيمية الحراني وتلميذه ابن قيم الجوزية ، وعلى مواقفهم من التصوف الفلسفي ونظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وغيرها ، بالتفصيل .

ثانياً : التيار العقلي

يتشخص هذا الاتجاه في صورته الأولية في المدارس الكلامية الأولى من قدريّة وجبرية ومعتزلة : « أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج » (٢) . ممّن رفعوا العقل إلى مرتبة القياس والدليل في أمر العقيدة والإيمان .

وقد انشطر هذا التيار على نفسه منذ أوائل القرن الرابع للهجرة إلى اتجاهين :

الأول : ويمثله علماء الكلام من أصحاب المدارس المختلفة لاسيما الأشاعرة الممثلين لأهل السنة والذين تمثلوا وهضموا منهج المعتزلة العقلي بعد أن أجروا عليه تحويراً ، قد لا يبدو جوهرياً لمن يطّلع على التأريخ الكامل لعلم الكلام الإسلامي . وقد أخذ أصحاب هذا الاتجاه بالتأويل المشروط وسيلةً للتقريب والتوفيق بين النصوص الدينية الثابتة بالوحي والحقائق

---

(١) الدكتور عبدالقادر محمود : المصدر السابق ، وللهروي الأنصاري كتاب في رفض الاستدلال العقلي في دائرة العقيدة ، تمشياً مع عقيدته السلفية ، عنوانه : « ذم الكلام وأهله » وهو مخطوط نحن بسبيل تحقيقه ونشره .

(٢) الملطي : التنبيه والرد ، ص ٢٨ .

الفلسفية الثابتة بالعقل . فاعتمدوا المنطق والاستدلال ، إلاّ أنهم حدّوا من سلطانه ومنعوه من التجاوز والتطاول على حرمة وقدسية النصوص . يقول الإمام محمد عبده في تصوير منهج الأشاعرة ممثلا في شيخهم وإمام أهل السنة أبي الحسن الأشعري : « جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع وسلك مسلكه المعروف وسطاً بين موقف السلف وتطرّف من خالفهم وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر . وارتاب في أمره الأولون وطعن كثير منهم على عقيدته ، وكفّره الحنابلة واستباحوا دمه ، ونصره جماعة من أكابر العلماء كإمام الحرمين الجويني والاسفراييني وأبي بكر الباقلاني وغيرهم ، وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة . فانهزم من بين أيدي هؤلاء الأفاضل قوتان عظيمتان قوة الواقفين عند الظواهر ، وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر ، ولم يبق من أولئك وهؤلاء بعد نحو قرنين إلا فئات قليلة في أطراف البلاد الإسلامية »[١] .

أمّا الثاني : فيمثله « الفلاسفة في الإسلام » أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وأضرابهم ، وهؤلاء دفعوا النزعة العقلية باتجاه عقلي صرف لا يبالي في أكثر من جانب بالنصوص . ولا يلتفت إلى مراعاتها والالتزام بها إلا قليلا . لقد جرى هؤلاء وراء عقولهم لا يلوون على شيء آخر ، فكل ماأشار به العقل المصطبغ المتأثر عندهم بالفلسفة اليونانية،ولا سيما تيارها الأرسطي ، فهو مقبول ، وما عداه مرفوض ، ثم إذا انتهوا إلى نتيجة عادوا فنظروا إلى النصوص القرآنية التي تتحدث عن موضوعات بحثهم ، فإن وجدوها على وفاق معهم قبلوها ، وإن وجدوها على خلاف ما انتهوا إليه صرفوها عن ظاهرها بالتأويل وحملوها على المعنى الذي انتهى إليه بحثهم[٢] .

---

(١) محمد عبده : رسالة التوحيد ، ص ١٧ — ١٨ .

(٢) أنظر كتابنا : الفلسفة في الإسلام ، دراسة ونقد ، صفحة ١٠٨ .

وهكذا صار المؤرخون للفكر في الإسلام يميزون في العصور التالية هذا التيار العقلي المسرف عن المنهج الكلامي المعتدل بقولهم : « إن البحث في الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الإسلام ، وفي الفاسفة (العلم الإلهي) على مقتضى العقول فحسب » [١] . ومثلما انحى التيار السلفي نحو التصوف كذلك فعل علماء الكلام والفلاسفة ، حيث مالوا إلى المعرفة الكشفية التي طريقها المجاهدة الروحية .

أما : المدرسة الكلامية :

فقد ظهر الميل فيها إلى المزج بين القياس العقلي والإلهام عند رجال من آل البيت خصوصاً عند الإمامين الحسين بن علي – زين العابدين ، وأبي عبد الله جعفر الصادق وتلاميذهما من رجال السلف أمثال سفيان الثوري ثم تبلور هذا الاتجاه الكلامي – الصوفي ، في مرحلته الأولى مع الحارث بن أسد المحاسبي الذي كان من « جملة السلف الذين باشروا علم الكلام وأيدوا حقائق السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية » [٢] . وكان أيضاً من جملة الزهاد المعروفين وممن أدرجهم أصحاب المعاجم ضمن المتصوفة وألف في ذلك كتابه المعروف « الرعاية لحقوق الله » [٣] . وهكذا كان لجمعه بين النظر العقلي والتصوف أثرٌ في خصومة الإمام أحمد له. يقول ابن خلدون: « أصل قصة المحاسبي مع ابن حنبل هو اعتقاد ابن حنبل بأنه لا يجوز أن يكون لدارس الشريعة شيخ يسلمه أمره ، الأخذ ينبغي أن يكون من الكتاب

---

(١) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ج ٢ ص ٢٠ ، الجرجاني : كتاب التعريفات – باب الكاف – ص ١٢٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ١ ص ١١٨ (باب الصفاتية) ، ويقول الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ٨ / ٢١٤ : « ان الحارث كان ينظر في الكلام ويصنف فيه » .

(٣) يقول القفطي في معرض كلامه عن جابر بن حيان « كان مشرفاً على كثير من علوم الفلسفة ومتقلداً للعلم المعروف بعلم الباطن وهو مذهب المتصوفين من أهل الإسلام كالحارث المحاسبي وسهل بن عبد الله التستري ونظرائهم » ، (أخبار الحكماء) ، ص ١١١ .

والسّنة » [١] . واستمر في مرحلته الثانية مع مدرسة الجنيد البغدادي الذي ربط الحقيقة بالشريعة فكان يقول : « من لم يحفظ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر ، لأن علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة » وكان يؤكد بأن« الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول — عليه الصلاة والسلام — واتبع سنته ولزم طريقته » [٢] . ثم وصل هذا الربط بين الحقيقة والشريعة إلى مداه ومنتهاه عند الإمام الحجة أبي حامد الغزالي — كما سنرى .

لقد آمنت هذه المدرسة الكلامية بالتصوف بمعناه الإيجابي ، ورفضت رفضاً قاطعاً كل ما يشير إلى نظريات الاتحاد أو الاتصال أو الحلول أو وحدة الوجود ، وكان تصوفها : فوق أنه تحليل دقيق لأحوال النفس ودراسة علمية للأخلاق العملية التي تسمو بالمرء إلى درجات الكمال ، فهو في الوقت نفسه تفسير ذوقي للاسلام ومصدريه الكبيرين : القرآن الكريم والسنة النبوية في ضوء العقل لافوق حدوده .

لقد حاول هؤلاء الصوفية الملتزمون بأدب الشرع أن يحصنوا الدين مرة بالعقل والمنطق ومرة بنفح روح الإيمان في صلابة وشكليات العبادات والمعاملات . ووقف مذهبهم مقابلاً للتصوف المتطرف الذي كان قوامه الأخذ والمزج والتوفيق والتلفيق بين أمشاج الغنوصية الشرقية والغربية وإنطاق القرآن والسنة بكل هذا تأويلاً خبيثاً كاذباً [٣] . ولعل أشهر من ألف في التصوف ، ممّن تمثل مدوناتهم المراجع الأساسية والمعتبرة عن التصوف ، ينتمي إلى هذا الاتجاه الذي حاول أن يمازج بين العقل والإلهام

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ، ص ٤٦ (نشرة اغناطيوس اليسوعي) .
(٢) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ١٥٩ وانظر أيضاً ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٣٥٥ ، والحلية : ج ١٠ ص ٢٥٥ .
(٣) الدكتور عبد القادر محمود — المصدر السابق — المقدمة .

من غير سرف ، ومن ثم كانت هذه المؤلفات في مجموعها تشكل محاولة تستهدف الدفاع عن التصوف المتأدب بالشرع والعقل معاً من جهة ، والرد والتنديد بالشطط الصوفي الذي بلغ مداه عند الحلوليين والاتحاديين وأصحاب وحدة الوجود من الجهة الأخرى . ومن أولئك المؤلفين : أبو نصر السراج الطوسي صاحب « اللمع » وأبو طالب المكي صاحب « قوت القلوب » ، وأبو بكر الكلاباذي صاحب كتاب « التعرف لمذهب أهل التصوف » وأبو القاسم القشيري صاحب « الرسالة » والهوجويري مؤلف « كشف المحجوب » والغزالي صاحب « الإحياء » .

أما رجال التيّار الفلسفي :

فقد بدأت الدراسات الحديثة توضح مافي فلسفة رجاله – لاسيما الفاراني وابن سينا – من ميل إلى التصوف وما في فلسفتيهما من عناصر أفلاطونية ، وأفلاطونية محدثة ، لا بل صار بعض الباحثين ينظر إلى ابن سينا باعتباره ممثلاً ممتازاً لمنهج الإشراق ، باعتباره مذهباً في المعرفة يقوم على الكشف والذوق . كذلك ينتمي إلى هذا الإتجاه الفلسفي الصوفي ، المغترب عن حقائق الإسلام وجوهره – أعلام التصوف الفلسفي في الإسلام أمثال أبي يزيد البسطامي المتوفى سنة ٢٦١ هـ ، صاحب فكرة « الشطح والفناء » ، وأبي منصور الحلاج المتوفى سنة ٣٠٩ هـ. صاحب عقيدة « الحلول والاتحاد » والسهروردي الحلبي المقتول سنة ٥٨٧ هـ صاحب « نظرية الاشراق » والشيخ محيي الدين بن عربي المتوفى سنة ٦٣٨ هـ وصاحب نظرية « وحدة الوجود » ، وسوى هذه النظريات الصوفية مما لايقع – كما يصرح الإمام الغزالي – في « تقدير الإسلام ولا تدخل في تعاليمه » [١] .

---

(١) الغزالي : الإحياء ، ج ٣ ص ٣٥٥ .

وهؤلاء الصوفية المتفلسفون إضافة إلى ما نقلوا من عناصر استمدوها من الفكر الأجنبي وحاولوا صهرها لبنات ثابتة في بنيان الفكر الديني في الإسلام مستعينين في ذلك بالتأويل الرمزي الإشاري المتطرف « وبتوجيه ألفاظ النصوص إلى معان غير تلك التي يدل عليها ظاهرها بغية عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذاهبهم »[1] ، فإنهم أظهروا ميولاً فكرية تمثل في مجموعها انحرافاً خطيراً يستهدف غرس نزعات عدمية في المجتمع لا تعترف بحدود الدين وقيوده ، فأعلنوا تمردهم على أصوله وأركانه واستخفوا بالحرمات ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، فكانوا بذلك استمراراً لحركات الهدم التي مثلتها في صدر الإسلام الفرق الغالية .

ولقد أحسن العلامة ابن خلدون في تصوير هذين الاتجاهين ضمن التصوف الإسلامي حين قال : « إن طريقة المتصوفة منحصرة في طريقين : **الأولى** : وهي طريقة السنة ، طريقة سلفهم الجارية على الكتاب والسنة والاقتداء بالسلف الصالح من الصحابة والتابعين . **والطريقة الثانية** : وهي مشوبة بالبدع ، وهي طريقة قوم من المتأخرين يجعلون الطريقة الأولى وسيلة إلى كشف حجاب الحس لأنها من نتائجها ، ومن هؤلاء المتصوفة ابن عربي وابن سبعين وابن بَرَّجان وأتباعهم ممن سلك سبيلهم ودان بنحلتهم ، ولهم تواليف كثيرة مشحونة بصريح الكفر ومستهجن البدع ، وتأويل الظواهر لذلك على أبعد الوجوه وأقبحها بما يستغرب الناظر فيها من نسبتها إلى الملة ، أو عدّها في الشريعة ، وليس ثناء أحد على هؤلاء حجة ولو بلغ المثني ماعسى أن يبلغ من الفضل ، لأن الكتاب والسنة أبلغ فضلاً وشهادة من كل واحد ، وأمّا حكم هذه الكتب المتضمنة لتلك العقائد المضلة وما يوجد

---

(١) أبو العلا عفيفي : ابن عربي في دراساتي ، مقال ضمن كتاب « الكتاب التذكاري » محي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، ص ٨ – ٩ .

منها أو من نسخها بأيدي الناس مثل « الفصوص » و « الفتوحات المكية » لابن عربي ، و « البدّ » لابن سبعين ، و « خلع النعلين » لابن قسي ، فالحكم في هذه الكتب وأمثالها أذهاب أعيانها متى وجدت بالتحريق بالنار والغسل بالماء حتّى ينتهي أثر الكتابة لما في ذلك من المصلحة العامة في الدين بمحو العقائد المختلّة[1] .

وإلى جانب ما سبق فإن ثمة فروقاً بين التصوف العملي المتمثل في صوفية أهل السنة الملتزمين بأدب الشرع والدين وبين تصوف المتفلسفة من الصوفية. والتفرقة ترجع إلى أمور منها :

أولا : تصوف الفلاسفة نظري مبني على النظر الفكري والدراسة والبحث قبل كل شيء فبالعلم والعلم وحده تقريباً يصل الصوفي إلى السعادة ، أما العمل ففي المرتبة الثانية ومهمته محدودة للغاية . أما الصوفية العمليون فقد جعلوا تحقيق الغاية منوطاً باتباع السلوك والالتزام بمجموعة القواعد والرسوم التي اصطلحوا عليها « بالطريقة » وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها ، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد والمجاهدة ، من جهة ، والالتزام بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله – صلى الله عليه وسلم [2] ، من جهة أخرى . أما بالنسبة للصوفية المتفلسفين ، فإن عملية الإشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الوجود وسيلتها الرياضة العقلية التي غايتها « منع الشواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقلية»[3]فسبيلهم مختلف إذ هو مبني في جملته – كما أشرنا – على النظر الفلسفي والبحث وعلى طبع يكتسبه الإنسان يمكّنه

---

(١) ابن خلدون : فتوى ابن خلدون في شأن التصوف ، بذيل كتابه : « شفاء السائل » ، ص ٩٧ .

(٢) السهروردي : عوارف المعارف ، ص ١٥٣ (ط. ١٣٥٨) .

(٣) المصدر السابق .

ويدفعه إلى « التأمل والرؤية والذكر والتشوق إلى الاستنباط » [1] . وهكذا وكما يشير « Trimingham » فان سلوك الصوفية العمليين لم يكن ابتداء تأملا فلسفياً عقلياً مجرداً على الرغم من أن بعض الصوفية انتهوا في رياضاتهم ومجاهداتهم الروحية إلى نظريات صوفية ذات طابع فلسفي » [2] ، بل كانت الصبغة العملية هي البادية على مجاهداتهم .

ثانياً : وتبعاً لهذا الإختلاف في طبيعة الوسيلة التي توصل إلى عالم الحقائق المجردة والمعرفة اليقينية ، اختلفت المقامات المؤدية إلى الغاية عند كل فئة ، فعند الصوفية النظريين تبدأ الرحلة بإرادة اختيارية تصحبها رغبة حقيقية وشوق زائد للتشبه بعالم العقول المفارقة المجردة عن المادة ، والتي هي إدراك مستمر وتأمل مستمر وذلك عن طريق التحول من عقل بالقوة (مجرد قابلية واستعداد لطلب الحكمة) إلى عقل بالفعل ، حيث تتحقق القابلية المجردة في عالم الواقع ، إلى عقل بالمستفاد ، حيث الفيض والإلهام والدنو من عالم العقول المفارقة والتهيؤ لتقبل الأنوار الإلهية .

يقول الكندي « وهذه النفس التي هي من نور الله عز وجل ، إذا هي فارقت البدن ، علمت كل شيء في العالم ولم يخف عنها خافية ، والدليل على ذلك قول أفلاطون حيث يقول : ان كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة وتفردوا بالنظر والبحث عن حقائق الأشياء ، انكشف لهم عالم الغيب ، وعلموا ما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلعوا على سرائر الخلق فإذا كان هذا هكذا ، والنفس بعد مرتبطة بهذا البدن في هذا العالم المظلم الذي لولا نور الشمس لكان في غاية الظلمة ، فكيف إذا تجردت هذه النفس وفارقت البدن

---

(١) الفارابي : آراء أهل المدينة الفاضلة ، ص ٥٨ (تحقيق الدكتور البير نصري نادر المطبعة الكاثوليكية ١٩٥٩) وانظر الدكتور ابراهيم بيومي مدكور في الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٦ وما بعدها (الطبعة الثانية – دار المعارف –١٩٦٨) .

(٢) Trimingham (J. Spencer) : The Sufi Orders in Islam, P : 1 (Oxford) 1971 .

وصارت في عالم الحق الذي فيه نور الله سبحانه .... وإذا تجردت (النفس) وفارقت هذا البدن وصارت في عالم العقل ، فوق الفلك ، صارت في نور الله ورأت الباري عز وجل وطابقت نوره ، وحلت في ملكوته ، فانكشف لها علم كل شيء ، وصارت الأشياء كلها بارزة لها ، كمثل ما هي بارزة لله عز وجل »[١] .

ويقول ابن سينا في « الإشارات » : والعارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم مقارنة البدن ، وانفكوا عن الشواغل ، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا ..... ثم إنه (الفيلسوف المستغرق في التأمل العقلي) إذا بلغت به الرياضة والإرادة حداً ما عَنَتْ له خلسات من نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ، ثم أنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه من غير الارتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره شيئاً ، فغشية غاش ، يكاد يرى الله في كل شيء ... ثم لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً ، وتحصل له معارف مستقرّة كأنها صحبة مستمرّة ، ويستمتع فيها ببهجته »[٢] .

أما مقامات الوصول عند الصوفية العمليين فلها صبغة سلوكية ، ويتم التدرج في مراقيها تحت إشراف شيخ خبير بمسالك الطريق محنّك التجربة عميق المعرفة تقوم كلمته المجردة من المريد السالك مقام القانون ، فشرط الوصول عندهم الإقتداء بشيخ يدفع المريد عبر المقامات والأحوال

(١) الكندي : « رسائل الكندي الفلسفية » ، رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحاق الكندي في القول في النفس » ، ص ٢٧٤ ، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الهادي أبو ريده ، وانظر أيضاً : الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٥ . وابن سينا « كتاب النجاة » ، ص ٩٣ . فصل : في معاد الأنفس الإنسانية .

(٢) ابن سينا : الاشارات ، ص ١٩٨ .

والمواجيد المصاحبة لها نحو الغاية المنشودة ، أعني الفناء في الله وبلوغ ذرى المشاهدة والمكاشفة [1] .

ثالثاً : ويترتب على هذا اختلاف آخر في مفهوم الوصول عند الفريقين ، فالاتصال عند الفلاسفة كما يقول الدكتور مدكور : « مجرد سمو إلى العالم العلوي وارتباط بين الإنسان والعقل الفعال دون أن يمتزج أحدهما بالآخر » [2] . أما عند الصوفية العمليين فإن الاتصال يتخذ صورة « عيان ومشاهدة » وفناء « لإرادة الإنسان في إرادة الله » . وينبغي عدم الخلط في هذا المجال بين الوحدة الشهودية لمتصوفة أهل السنة وبين نظريات وحدة الوجود التي تمزج بين الله والعبد والتي نادى بها الحلوليون والقائلون بوحدة الوجود ممن نظموا من الله والعبد وحدة غير منفصلة تبنى على القول بالحلول ، وحلول الله في العبد ، أو اتحاد العبد بالله ، حيث تتلاشى الإثنينية وتنتهي الإشارة المزدوجة إلى الله والإنسان ولا يتجزأ الخلق من الخالق ، كما سنرى عند الكلام عن الحلاج وابن عربي .

---

(١) أنظر فصل المعرفة عند الصوفية .

(٢) في الفلسفة الإسلامية ، ص ١١٣ .

الفصل الثاني

الإسلام والزهد :

يستهدف الإسلام في جوهره تحقيق غرضين رئيسيين في حياة الإنسان **أولهما** : تنظيم علاقة الإنسان بالله تعالى ، **وثانيهما** : تنظيم علاقته بأخيه الإنسان ومن ثم فالحياة الدينية والحياة الدنيوية كلاهما ميدان له ، يوجهها الوجهة التي يراها ويعنى بهداية الفرد فيها الصراط المستقيم .

وفي تنظيم صلة الانسان بالله تعالى : تقوم فلسفة الإسلام – أول ما تقوم – على أساس من التفرقة الصريحة الواضحة والحادة بين عالمين : عالم الكائنات المتناهية ، المقيدة في وجودها بمكان وزمان معينين ، وعالم اللامتناهي ، الذي يتعالى عن أية صفة تحدد له زماناً ومكاناً ، وعلى أساس إخلاص التوحيد لله تعالى اخلاصاً لا يسمح لأي عارض من عوارض الشرك والتعدد أن يتخلّله . وفي سبيل تثبيت عقيدة التوحيد والتنزيه يسلك القرآن الكريم سبيلين **أولهما** : التأكيد على أن التوحيد كان قاعدة كل دين ودعوة كل الرسل والأنبياء منذ كانت الرسالة والنبوة ، لذلك فهو يقرّر هذه الحقيقة ويؤكدها ويكرّرها في قصة كل رسول ، كما يقرّرها اجمالا على وجه القطع واليقين ، من ذلك قوله تعالى : « وما أرسلنا قبلك من رسول إلا نوحي إليه ، انه لا اله إلا أنا فاعبدون » ، **وثانيهما** : تحليل عقيدة التوحيد وبيان أنها ذات مظاهر أو حقائق ثلاث ، كل منها يبرز جانباً من جوانب

الذات الالهية في سموها وكمالها كما أن كلا منها يتناول ناحية من حياة الإنسان وصلاته بالكون وموجده ، وهكذا ينتظم مبدأ التوحيد حقيقة الألوهية وحقيقة الإنسانية ، وتتلاقى في ظلاله عظمة الخالق وعظمة المخلوق ، فالمظهر الأول للتوحيد هو :

١ – توحيد الألوهية :

ويتضمن الاعتراف بالوحدة الذاتية للإله الحق والإيمان العميق بها ، والمسلم في هذا الموطن مكلف بأن ينفي الألوهية عما سوى الله ويخصه بالوجود المطلق الذي لا يشاركه فيه سواه ، فهو تعالى واحد بمعنى : أنه لا ندّ له ولا شريك ولا ضد ، فهو واحد أحد فرد صمد ، قال تعالى : « ألا تعبدوا إلاّ الله انّني لكم منه نذير بشير » وقال تعالى : « وقضى ربّك ألاّ تعبدوا إلاّ إياه » .

ويتصل بتوحيد الألوهية ، إخلاص النية لله في الأعمال ، دينية ودنيوية ، باعتبارها الدافع والحافز لها جميعاً ، ومن ثم صارت النية مقياس الرفض والقبول في الأعمال ، قال تعالى : « فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً » ، وقال عليه السلام : « إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل أمرىء ما نوى » . وقال أيضاً : « يحشر الناس علـى نياتهم » . ولهذا الربط المحكم بين العمل والنية الباعثة عليه أهميته إذ بموجب هذا الترابط صار النشاط الإنساني عموماً مما ينطبق عليه معنى العبادة ووجوب خصه تعالى بها .

٢ – توحيد الربوبية :

وهذا يتضمن إقرار العبد بوحدة الربوبية ، أي وحدة الذات الالهية في الخلق والتسوية والتقدير والهداية ، فكما أن التوحيد الأول يفرده تعالى بالوجود المطلق ويخصه بالألوهية ، فكذلك هذا التوحيد يفرده بالربوبية

ويخصه بكمال الإبداع والإرشاد ومن مقتضى هذا المظهر الإعتقاد اليقيني بأن خالق الوجود بإطلاق هو الله تعالى فليس للعالم صانع سواه . والمعروف أن أصنافاً من العرب في الجاهلية كان يقرّون بتوحيد الربوبية ، كما أخبر عنهم القرآن الكريم في قوله تعالى : «ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولنّ الله» . «قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ، سيقولون لله ، قل أفلا تذكرون» ، وإنما كفر هؤلاء وخرجوا على التوحيد الصحيح بالاعتبار الأول من حيث أنهم أشركوا غيره معه في العبادة والتوجه إليه كما فعلوا مع الأوثان والأصنام اتخذوها أرباباً من دون الله بدعوى أنها تقربهم إلى الله زلفى ، وكما ترتفع الوسائط بين الخالق والمخلوق في دائرة الألوهية تزول الحجب بين الرب والمربوب في دائرة الربوبية .

٣ ــ توحيد الذات والصفات :

ومقتضاه الاعتقاد التام بأنه تعالى «ليس كمثله شيء ، وهو اللطيف الخبير» ، «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» ليست ذاته مركبة ، وهي منزهة عن المشابهة والمماثلة والحلول والاتحاد . ويتضمن هذا الركن إقامة فصل كامل ومطلق بين الألوهية والعبودية والتأكيد على الأثينية في الوجود ، ولذلك وصم القرآن الكريم كل محاولة لتجاوز هذا التمييز والفصل بالغلوّ تارة ، إن هي اتخذت صورة القول بالاتحاد أو الحلول ، وبالتقصير تارة أخرى إذا هي اتخذت صورة التشبيه والتجسيم وعقد المماثلة بين الخالق والمخلوق . ولهذا أيضاً انعقد اجماع فقهاء المسلمين ومتكلميهم على اكفار الحلوليين والقائلين بالاتحاد ، والمشبة والقائلين بالتجسيم .

هذا هو الأساس الرصين الذي أقام عليه القرآن الكريم صلة الإنسان بربه تعالى ، توحيد خالص وتنزيه مطلق ، لا يقبل أي لون من ألوان

الشرك، وكفر مطلق بكل ما عساه أن يضع نفسه موضع الشفيع أو الوسيط بين العبد وربه، وهذا هو معنى الإسلام: الذي هو الانقياد والاستسلام المطلق لإرادة الله ومشيئته وتقديره وحده تعالى.

والذي ينبغي استدراكه في هذا المجال هو أن القرآن الكريم على الرغم من حرصه على تنزيه الألوهية تعالى عن المشابهة والمماثلة أو الحلول والاتحاد وتأكيده القاطع على وحدانيته، فإنه يعود فيضفي على الألوهية جملة من الصفات الكمالية والخبرية بغية الاحتراز من السقوط في تصور مبهم لألوهية مجرّدة معرّاة عن كل وصف، مما لا يمكن معه إيجاد صلات شخصية بين الله تعالى من حيث هو معبود، وبين الإنسان من حيث هو عابد، لأن القرآن الكريم يدرك أن هذه الصلات مما يمتنع وجودها إذا بولغ في جانب تنزيه المعبود أو تشبيهه، وانطلاقاً من روح القرآن الكريم هذه فقد أكد علماء الكلام من أهل السنة على أنه تعالى خارج عن الحدّين: حدّ التشبيه وحدّ التعطيل، وقالوا: المشبه يعبد صنماً والمعطل يعبد عدماً، ولهذا سنرى أيضاً «أن الذين بالغوا في التنزيه مثل المعتزلة وبعض الفلاسفة الأقدمين كأفلوطين الاسكندري في تصوره للواحد، أو بالغوا في التشبيه مثل المجسّمة وبعض أصحاب وحدة الوجود، قد أضاعوا معنى الشخصية الالهية بأن عبدوا امّا فكرة مجرّدة لا شخصية لها مثل الأولين، أو خلعوا على معبودهم صفات الحوادث فقضوا على معنى الألوهية مثل الآخرين»[1]

ومع هذه النظرة المستقيمة إلى الألوهية، فإن الإسلام في نظرته إلى صلة الإنسان بأخيه وبالمجتمع والحياة من حوله، رفض رفضاً مطلقاً ذلك التقسيم الذي أقامته بعض الأديان والفلسفات بين ما هو ديني وما هو دنيوي، بل عمد جاهداً من أجل وضع منهج حياة شامل ومتكامل للإنسان، منهج

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي: مقدمة ترجمته لكتاب «في التصوف الإسلامي وتاريخه» ص/ ف.

يشمل الاعتقاد في الضمير والتنظيم في الحياة بدون تعارض بينهما ، بل في ترابط يعز فصله ، لأنه حزمة واحدة في طبيعة هذا الدين ، ولأن فصله هو تمزيق وإفساد لهذا الدين ، وهكذا فإن الإسلام لا يكتفي بأن يأخذ على عاتقه تحديد الصلات الدينية فيما بين المرء وربه فحسب ، بل يعرض أيضاً بمثل هذا التوكيد للصلات الدنيوية بين الفرد وبيئته الإجتماعية ، إن الدنيا لا ينظر إليها على أنها صدفة عادية فارغة ، ولا على أنها طيف خيال للآخرة التي هي آتية لا ريب فيها ، من غير أن تكون منطوية في ذاتها على معنى ما ، ولكن على أنها وحدة ايجابية تامة في نفسها ، لهذا فقد اتسم المنهج الإسلامي للحياة البشرية بالواقعية والاستجابة لطبيعة الإنسان وطبيعة الظروف التي تحيط بحياته في الكون ، ومدى طاقاته الواقعية الحقيقية ، إنه يأخذ في اعتباره فطرة هذا الإنسان وطاقاته واستعداداته وفضائله ورذائله وقوته وضعفه فلا يسوء ظنه بهذا الكائن ولا يحتقر دوره في الأرض ولا يهدر قيمته في صورة ما من صور حياته ، كما أنه لا يرفع هذا الإنسان إلى مقام الألوهية ولا يخلع عليه شيئاً من خصائصها ، كذلك لا يتصوره ملكاً نورانياً لا يلتبس بمقتضيات التكوين المادي ، ومن ثم لا يستقذر دوافع فطرته ومقتضيات هذا التكوين الفطري (١) .

والحق فإن هذا التوازن الرائع الذي يقيمه الإسلام بين متطلبات العقيدة والحياة الإجتماعية ، وهذا الوسط المعتدل الذهبي (٢) بين الزهد الخالص

---

(١) سيد قطب : خصائص التصور الإسلامي ، ص ٥٧ .

(٢) الغزالي : ميزان العمل (بتحقيق سليمان دنيا – دار المعارف ١٩٦٤) ، ص ٢٥٨ (باب بيان تفصيل الطرق إلى تهذيب الأخلاق) حيث يشير إلى قاعدة التوسط في الإعتدال ، فيقول : « ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين ، فلا ينبغي أن يبالغ في إمساك المال فيستحكم فيه الحرص على المال ، ولا في الانفاق فيكون مبذراً ، ولا أن يكون ممتنعاً عن الأمور فيكون جباناً ، ولا منهمكاً في كل أمر فيكون متهوراً ، بل يطلب الجود فانه الوسط بين البخل والتبذير ، والشجاعة فانها الوسط بين الجبن والتهور ، وكذا في جميع الأخلاق » .

والعبادة العمياء ، والذي يقيم عليه نظرته إلى الألوهية وإلى الحياة ، ربما هي الخصيصة التي تميّز بها عن سائر العقائد والفلسفات والأديان ، إنه دعوة روحية إلى الله والارتباط به فكراً وعملاً من أجل تهذيب النفس وصقلها والارتفاع بها إلى الآفاق العليا من الروحانية السامية ، قال تعالى : « ففرّوا إلى الله إني لكم منه نذير مبين » وقال تعالى : « ولكن كونوا ربّانيّين » وقال تعالى : « واتّقوا الله ويعلّمكم الله » وقال : « ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » [١] .

ومع كل هذا الاتجاه الروحي الخالص ، فالإسلام دعوة إلى الحياة والحركة والعمل والنماء ، قال تعالى : « زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث ، ذلك متاع الحياة الدنيا ، والله عنده حسن المآب » (آل عمران : ١٤) . وقال تعالى : « قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق : قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة ، كذلك نفصل الآيات لقوم يعملون » (الأعراف : ٣٢) . وقال تعالى : « وابتغي فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله إليك ، ولا تبغ الفساد في الأرض ، إن الله لا يحب المفسدين » (القصص : ٧٧) . يقول ابن الجوزي « قد يسمع العامي ذم الدنيا في القرآن المجيد والأحاديث فيرى أن النجاة تركها ، ولا يدري ما الدنيا المذمومة فيلبّس عليه ابليس بأنك لا تنجو في الآخرة إلا بترك الدنيا .. وانما يتمكّن ابليس من التلبيس على هذا لقلّة علمه ، ومن جهله

(١) وهذه التعاليم كفيلة بالرد على من ذهب من المستشرقين إلى القول بأن القرآن الكريم « كتاب يهتم بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنو العاطفي والوجداني » : ومن هنا حاولوا ربط الحركة الروحية في الإسلام بالتأثيرات الأجنبية ، من مسيحية ومجوسية وبوذية . وسنرى في الفصول القادمة مدى إفادة الصوفية من هذا الجانب القرآني ، فربط طريقتهم بمقاماتها وأحوالها به .

رضاه بنفسه بما يعلم . ولو أنه وفق لصحبة فقيه يفهم الحقائق لعرّفه أن الدنيا لا تذم لذاتها ، وكيف يذم ما منّ الله تعالى به : وما هو ضرورة في بقاء الآدمي وسبب في إعانته على تحصيل العلوم والعبادة »[1] .

والتكاليف الدينية في الإسلام التي تعم الناس على تفاوت قصد فيها إلى السهولة واليسر ، قال تعالى : « لا يكلف الله نفساً إلا وسعها » ، ويقول الرسول عليه السلام : « إن الدين يسر ، وما يشاد الدين أحد إلا غلبه ، فسددوا وقاربوا وأبشروا »[2] كما قصد فيها استمرارها لأجل أن يكون الإنسان دائم الصلة بالله تعالى فيقول الرسول ﷺ : « أحب الدين إلى الله ما داوم صاحبه عليه وإن قلّ »[3] ، والمتشدّدون في العبادة يلحقهم الملل فتنقطع صلتهم بالله ، فيحذّر الرسول ﷺ من التقطع والتشدّد في الدين فيقول : « إن هذا الدين متين فأوغل فيه برفق فإن المنبتّ لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى »[4] ويقول في حديث آخر : « هلك المتنطعون » .

ومراعاة الاعتدال والتوازن بين متطلبات العقيدة والدين من جهة ، ومطاليب الحياة الاجتماعية من الجهة الأخرى علامة دالة على صدق النية وحسن الإسلام ، يقول ﷺ « خيركم من لم يترك آخرته لدنياه ، ولا دنياه لآخرته ، ولم يكن كلاّ على الناس » . بل اعتبر الإسلام العمل على اختلاف صوره وأنواعه مقياساً لكرامة الإنسان وللمروءة ، كما اعتبره مقياساً لكيانه ، فالعمل – اما فريضة دينية ، واما نشاط اجتماعي أو عقلي

---

(١) تلبيس ابليس ص ١٤٥ (الباب التاسع) .

(٢) فنسك ؛ المعجم المفهرس لألفاظ الحديث ؛ حرف السين ، ص ٢ ٤ ٤ . (البخاري ايمان / ٢٩) .

(٣) المصدر السابق ، حرف الدال ؛ ص / ١٦٠ (البخاري : ايمان / ٣٢) .

(٤) فنسك ؛ المصدر السابق ؛ حرف الميم ؛ ٦/١٦٩ (أحمد بن حنبل؛ ٣/١٩٩).

أو روحي – لقد شاء الله أن يكون كل إنسان مسؤولاً شخصياً عن التزاماته وأعماله لأنه سيحاسب عليها يوم الدين ، قال تعالى : « ولا تزر وازرةٌ وزرَ أخرى ، وأنْ ليس للإنسان إلاّ ما سعى وانَّ سعيه سوف يرى ، ثم يُجزاهُ الجزاء الأوفى »[1] .

لهذا كله فقد ورد عن النبي ﷺ النهي عن بعض مظاهر الغلو في العبادة عند بعض صحابته ، فقد نهى عثمان بن مظعون عن التبتل الذي عزم عليه ، حيث نوى على نفسه ترك النساء والطعام والطيب وكل ما يتلذذ به ، وقال « اني تركته لكي أتخلى للعبادة » فنهاه النبي ﷺ عما عزم عليه وقال « يا عثمان إن الرهبانية لم تكتب علينا . أما لك فيّ أسوة ، فوالله اني أخشاكم لله وأحفظكم لحدوده ، لكني أصوم وأفطر ، وأصلّي وأرقد ، وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنّتي فليس منّي »[2] . وفي عثمان بن مظعون وفي أناس من جلة الصحابة عزموا على رفض الدنيا ورفض أكل اللحم والبعض حرّم على نفسه أن ينام عزموا على ذلك ليفرغوا للعبادة ، في هؤلاء جميعاً نزل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تُحرّموا طيّباتِ ما أحل اللهُ لكم ولا تعتدوا ، إنّ اللهَ لا يحب المعتدين ، وكُلُوا مما رزقكم اللهُ حلالاً طيّباً ، واتّقوا اللهَ الذي أنتُمْ به مؤمنون »[3] . ولما حلف عبد الله بن عمرو بن العاص : ليصومنّ الدهر مدة حياته – نهاه النبي ﷺ لأنه لا يطيق أن يصومه ، فلما أصر على أن يبرّ بيمينه قال له ﷺ « لا صام من صام الدهر »[4] قالها مرتين . وكان عليه السلام يقول لصحابته

---

(١) انظر : الدكتور محمد عزيز الحابي : من المنغلق إلى المنفتح ، ترجمة محمد برادة ، ص٦٧ .

(٢) فنسك ، المصدر السابق ، حرف السين ؛ ٢٥٦ بخاري – نكاح (١) مسلم نكاح (٥) .

(٣) المائدة : ٨٧ – ٨٨ ؛ وأنظر : الواحدي : أسباب النزول ؛ ص / ١٣٧ – ١٣٨ ؛ طبعة الحلبي ؛ ١٩٦٨ .

(٤) فنسك ؛ المصدر السابق ، حرف الصاد : ٤٤٤ (بخاري – صوم : ٥٧ ، مسلم – صوم : ١٨٦) .

« أكلفوا من العمل ما تطيقون » كذلك كان عليه السلام ، ينفّر من كل تجرّد عن الحياة ومتعها التي أحل الله ، وينهى عن الكسل والتماوت والعجز بدعوى التفرغ للعبادة ، فكان مما يستعيذ به في دعواته قوله ﷺ « اللهم إني أعوذ بك من العجز والكسل »[١] وكان ﷺ يقول : « لكل أمة رهبانية ، ورهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله »[٢] .

وهكذا فإن ثمة فرقاً جوهرياً وأساسياً بين الإعتدال في العبادة وملازمة الصراط المستقيم ، الذي دعا إليه الإسلام وآثره ، وبين الإفراط والغلو الذي صارت إليه جماعة من المتأخرين ممن عرفوا بـ (الزهّاد ــ العبّاد ــ النسّاك ــ الجوعية ــ البكائين) : أولهما : يدعو إليه الإسلام ويرغب في الاتصاف به ، والثاني : ينهى عنه ويُعتبره اعتداء وخروجاً عن سنة الإسلام ونبيه . ولقد كان جمهور الصحابة ومن بعد جمهور التابعين لهم ، على شرع الإسلام ونهج القرآن وسنة الرسول ﷺ حرصوا أن ينفذوا تعاليم الإسلام تنفيذاً يعتبر لدقته مثالاً من أروع الأمثلة في تاريخ الإيمان وصفائه بين المتدينين ، فكان ظاهرهم وباطنهم وضمائرهم تشترك في آداء أعمالهم سواء في هذا اعمال الدين وأعمال الدنيا ، في وجوب الإخلاص فيهما والارتفاع إلى مستوى الإحسان التي وصفها النبي ﷺ بقوله « الإحسان هو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك »[٣] . لقد صرفوا الاهتمام إلى أعمال الباطن أكثر من أعمال الظاهر ، فكانوا يراعون أنفاسهم ويراقبون خطواتهم ويحذرون من غوائل قلوبهم وبالجملة كانوا يجهدون من أجل اتفاق ظاهر عبادتهم مع الباطن ، مع المراقبة في جميع العمل حتى لا تتخلل غيبه بوجه ، وهذا هو الأكمل في حق طالب النجاة[٤] . وهو

---

(١) فنسك ، حرف العين ؛ ٤ / ١٣٧ (بخاري ــ دعوات : ٣٨ ، مسلم ــ ذكر : ٤٩) .
(٢) فنسك ؛ حرف الجيم ؛ ١ / ٣٨٨ (أحمد بن حنبل : ٣ / ٢٦٦) .
(٣) فنسك : حرف الحاء ، ١ / ٤٦٧ (بخاري ، تفسير سورة (٣١) مسلم ــ الإيمان ٥٧) .
(٤) ابن خلدون : شفاء السائل ، ص ١٠ .

حقيقة التصوف السني المعتدل ـ كما سنرى ـ .

« ثم لمّا درج الصحابة ، وجاء العصر التالي لعصرهم تلقّى أهله هدى الصحابة مباشرة وتلقيناً وتعليماً فقيل لهم « التابعون » ثم قيل لأهل العصر الذي بعدهم « أتباع التابعين » ثم اختلف الناس وتباينت المراتب كما يقول ابن خلدون ـ « وفشا الميل عن الجادة والخروج عن الإستقامة ونسيَ الناس أعمال القلوب وأغفلوها وأقبل الجمّ الغفير على صلاح الأعمال البدنية والعناية بالمراسيم الدينية من غير التفات إلى الباطن ولا اهتمام بصلاحه وشغل الفقهاء أنفسهم بما تعم به البلوى من أحكام المعاملات والعبادات الظاهرة حسبما طالبهم بذلك منصب الفُتيا وهداية الجمهور ، فأختص أرباب القلوب باسم « العباد والزهاد والنساك » وطلاب الآخرة ، منقطعين إلى الله قابضين على دينهم ، كالقابض على الجمر » (١) فكان ذلك بدء ظهور حركة الزهد المنظم الذي تطور بدوره ـ كما سنرى ـ إلى التصوف وهو ما عبّر عنه بعض الصوفية بقوله :

« التصوف قطع العلائق واليأس مما في أيدي الخلائق ، وأن تكون مع الله بلا علاقة » ، وصار من خصائصه وعلاماته الدالة عليه : قلّة الطعام والكلام والمنام والعزلة ، أي اعتزال الناس .

---

(١) المصدر السابق .

الفصل الثالث

دوافع حركة الزهد

قبل البحث في حركة الزهد التي مهدت لنشأة التصوف في الإسلام ، نودّ أن نؤكد ما سبق ذكره ، من أن الزهد ، سواء في مدلوله اللغوي الذي يعني الرغبة عن الدنيا والعزوف عنها ؛ أو بمعناه الإصطلاحي ، أي الإعراض الإرادي عن الدنيا بقطع العلائق وترك الخلائق وتخلية القلب من طلب الدنيا [1] ، وحمل النفس صوراً من العبادة التي تنتهي إلى الغلوّ والتشدّد الذي نهى عنه الإسلام واعتبره القرآن خروجاً عن القصد والصراط المستقيم ، ليس مما يتصل بجوهر الإسلام وحقيقته ، وانما هو مظهر اجتماعي وسياسي ونفسي ظهر في جو العراق بادىء ذي بدء وتبلور في الكوفة والبصرة على وجه التخصيص لأسباب خاصة سنتبيّنها ، ومن ثم

---

(١) يمكن التعرف على هذه المعاني من خلال أقوال أكابر شيوخ الصوفية – يقول التستّري (ت : ٢٦٠ ﻫ) : « التصوف قلة الطعام والسكون إلى الله ، والفرار من الناس » وقال أبو الحسين النوري (ت : ٢٩٥ ﻫ) : « التصوف كراهية الدنيا » ، وقال أبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازي : « التصوف قطع الفيافي والقفار » ، وقال أبو عثمان المغربي : « التصوف : قطع العلائق ورفض الخلائق » ، وقال يحيى بن معاذ في التصوف والمجاهدة : « الرياضة : هجر المنام ، وقلة الكلام ، وحمل الأذى من الأنام والقلة من الطعام » ، أنظر في هذه التعريفات : نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٢٧ وما بعدها ، أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٣٩ وما بعدها .

وجب ألاّ نفهم من نسبة حركة الزهد عند المؤلفين – من مستشرقين وعرب – إلى الإسلام ، على أنها تصور حقيقة الإسلام وجوهره .

إن أكثر البحوث التي تتعلق بتقصّي دوافع حركة الزهد ، انما وقع أصحابها في سوء التقدير ومن ثم في الاستنتاجات الخاطئة ، بسبب تصورهم – على تفاوت في القدر – من أن هذه الحركة ، إسلامية بمعنى أنها تمثل جوهر الإسلام وتتصل به عضوياً . أمّا نحن فسنتعرف على الحركة باعتبار أنها – كما قلنا – تمثل ظاهرة إجتماعية دينية وسياسية ظهرت في العراق ، واستمدّت عوامل نشأتها من تطوّر المجتمع وحركته ، ومن ثم فلا بدّ لها من أسباب تتصل بالأوضاع الإجتماعية والسياسية والإقتصادية التي سادت المجتمع ، فما تلك الأسباب ؟ وما آراء الباحثين عنها ؟

أولاً :

هناك فئة من أكابر المستشرقين أمثال : وينْفيلد وجوزيف فون هامر ، وثولك وفون كريمر وكارل هينرخ بيكر ، وهانز هينريخ شيدر ، وكولد تسيهر ، ونيكلسون (في أبحاثه الأولى) ربطوا الحركة بتأثيرات أجنبية : مسيحية وهندية وفارسية ويونانية . فيرى بعضهم أن الزهد في الإسلام تقليد لرهبنة النسّاك من النصارى ، وهم يعزّزون رأيهم هذا مرّة بالقول : بأن القرآن الكريم « لا يصلح أن يتّخذ أساساً لأي مذهب صوفي » (١) ، لأنه كتاب يتعلق بالظواهر الخارجية ، وليس فيه الحنوّ الداخلي والحقيقي مما لا يعين على ظهور نزعات روحية عند أتباعه ، وأخرى بموازنة حياة الزهاد والعباد المسلمين ومقارنتها بما عرف في الشرق القديم من نظم الرهبنة ، مسيحية كانت أم مجوسية .

---

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ؛ ص ٧٦ ، وأنظر : كولد تسيهر : العقيدة والشريعة ، ص ١٥٢ .

يقول كرادي فو : « إن القرآن لم يكن مطلقاً الكتاب الذي استطاع مبدئياً أن يجتذب الصوفية نحوه كثيراً لأنه متعلق بالظواهر الخارجية وليس فيه الحنو الداخلي والروحي حقيقة»[١] ويقول هانز هينريخ شيدر « إن الجانب الباطني من الإسلام – أعني تقواه – نتيجة للتأثر بالنموذج المسيحي ، وان الصورة للتقوى الجديدة ، هي التصوف الإسلامي »[٢] ويقول كولدتسيهر « إن الزهد المسيحي كان في بداية انتشار الإسلام أوفى نماذج الزهد للمسلمين وأقربها إلى حسهم بما كان فيه من تطبيق لفكرة الزهد تطبيقاً عملياً في الحياة »[٣]

ويقول نيكلسون « من الجلي أن ميول الزهد والتأمل ، التي أشرت إليها كانت على وفاق مع الفكرة المسيحية ومنها استمدت أسباب قوتها ، فكثير من نصوص الإنجيل ومن الأقوال المنسوبة إلى المسيح مقتبس في أقدم تراجم الصوفية »[٤] ويذكر في مناسبة أخرى قوله « ولكني على يقين من أننا إذا نظرنا إلى الظروف التاريخية التي أحاطت بنشأة التصوف بمعناه الدقيق ، استحال علينا أن نرد أصله إلى عامل هندي أو فارسي ، ولزم أن نعتبره وليداً لاتحاد الفكر اليوناني والديانات الشرقية ، أو بعبارة أدق : وليداً لاتحاد الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والديانة المسيحية والمذهب الغنوصي »[٥] .

---

(١) كرادي فو : مفكرو الإسلام ، ٢/ ٢١٩ (نقلا عن الدكتور مدكور في الفلسفة الإسلامية ص ٥٩ . ويعتبر مقال فون كريمر « منابع التصوف الإسلامي » الأصل الذي صدرت عنه هذه الآراء في مجموعها ، وأنظر أيضاً :

Rsv. Sell, E; « SUFISM » . Madras (1910) P ; 11.

(٢) نقلا عن كولد تسيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٥٢ .

(٣) المصدر السابق ، ص ١٤٧ . وأنظر :

Tomlin ; « Great Philosophers of the East » , p. 295.

(٤) نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ص ٢ . وكذا : في التصوف الأسلامي ، ص ٤٧ .

(٥) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ١٨ .

ويقول في مناسبة ثالثة « وقد ظهر بين الزهاد طائفة تعرف بالبكائين وهو اسم ربما أخذوه عن رهبان المسيحية . ويجب ألا ننسى في هذا المقام أثر المسيحية في الزهد الإسلامي في هذا العصر المبكر ، فإن الأمر لم يقتصر على اللباس وعهود الصمت وكثير من آداب طريق الزهد التي يمكن ردّها إلى أصل مسيحي بل إننا نجد في أقدم كتب تراجم الصوفية — إلى جانب الحكايات العديدة التي تمثل الراهب المسيحي يلقي المواعظ من صومعته أو عموده على زهاد المسلمين السائحين في الصحراء — أدلّة قاطعة على أن مذاهب هؤلاء الزهاد كانت إلى حدّ كبير مستندة إلى تعاليم وتقاليد يهودية ومسيحية » [1] ويعتبر المستشرق الإسباني القس آسين بلاثيوس ، من غلاة هذا الاتجاه الذي حاول أن يجد — من خلال مقارنات شكلية — لكل رسم من رسوم الصوفية ما يوازيها في نظام الرهبنة المسيحية [2].

أما القول بالأثر المجوسي والهندي ، فإن (Thöluck) يعتبر أول من بشر به ودعا إليه ، فزعم أن التصوف « مأخوذ عن أصل مجوسي محتجاً بأن عدداً كبيراً من المجوس ظلوا على مجوسيتهم في شمالي إيران بعد الفتح الإسلامي وإن كثيرين من كبار مشايخ الصوفية ظهروا في الشمال من إقليم خراسان ، وأن الأفكار الهندية التي نسمع صداها في أقوال بعض متصوفة المسلمين . قد تسربت إليهم عن طريق هذا الجزء من إيران ، وعزّز هذا الفكرة في نظره أيضاً أن مؤسسي فرق الصوفية الأوائل كانوا من أصل مجوسي ، أو على الأقل على علم بالمجوسية » [3] . ويقول نيكلسون في شأن الأثر المجوسي في

---

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٤٨ .

(٢) أسين بلاثيوس ، ابن عربي ، حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي (الفصل الرابع ، ص ١٢٩) .

(3) Thöluck, F.A.G., « Sufismus Sive Theosophia Persarum Pantheistica», Berlin, 1821.

وأنظر : مقدمة الدكتور أبو العلا عفيفي لكتاب « في التصوف الإسلامي » .

نظرية الفناء « ويدل تعريف الصوفية للفناء من الناحية الخلقية بأنه محو الصفات الذميمة والتخلق بكل خلق حميد ، ووصفهم لوسائل قمع الهوى والشهوات ، على وجود أثر للفلسفة البوذية فيهم مما لا يدع مجالاً للشك ، لأن تعريفهم هذا يتفق تمام الإتفاق مع تعريف (النرفانا) . أما الفناء في عرف أصحاب وحدة الوجود فربّما كان أشدّ اتصالاً بفكرة (الفيدانتا) وما ماثلها من الأفكار الهندية » [1] .

أما القول بالأثر اليوناني ، فقد ذهب إليه في أوائل القرن الماضي (Joseph Von Hammer) وأيده في العهود القريبة (Adalbert Merx). أما فون هامر فقد ربط التصوف ــ حتى من جهة اشتقاق اللفظ بالفلسفة اليونانية . فزعم أن « صوفي » مشتق من « سوفيست » اليونانية ، وقد تطرف « ميركس » في دعوى التأثر هذه فزعم بأن « نظرية وحدة الوجود ــ التي هي أساس التصوف الإسلامي وجوهره ــ (في رأيه) يونانية في الصميم ،وأنها مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الاريوباغي»[2].

والحق فإن جملة هذه النظريات بعيدة في الصدور عن حقيقة موضوعية ، بقدر ما هي تفسيرات جزئية تنظر إلى مجمل الحركة الروحية في الإسلام من خلال ربطها بجهة دون أخرى أو بعامل واحد فحسب من غير إهتمام بالدوافع الذاتية للحركة والمتمثلة في الحوادث والوقائع التاريخية التي تعاقبت على المجتمع الإسلامي نتيجة تطوره الذاتي ــ كما سنرى ــ .وفضلاً عن ذلك فان هذه النظريات كانت نتيجة حتمية تولدت عن الموقف العام للمستشرقين القدامى ممّن انطلقوا في تقييمهم للتراث العربي الإسلامي عموماً من نقطة بدء خاطئة تتنكب أصلاً الموضوعية وتقوم على التنكر التام لماضي هذه

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٧٥ ، وأنظر الفصل الخاص بنظرية الفناء وشيخها البسطامي .

(٢) أنظر : دائرة معارف الدين والأخلاق، مادة « الصوفية » ١٢/١٢ (١٩٢١).

الأمة والاستخفاف بمقوماتها الحضارية ومنجزاتها الفكرية ، وذلك بسبب من سيطرة نظرية رينان على مجمل دراساتهم ، تلك النظرية التي سيطرت على حقل الدراسات الشرقية ردحاً من الزمن والتي اتهمت العنصر العربي بالقصور الذاتي الموروث المتأصل بالفطرة والغريزة في العربي ، مما يحول بينه وبين الإنتاج الأصيل [١] .

يقول Burckhardt : « ردّ المستشرقون نشأة التصوف الإسلامي إلى دوافع وتأثيرات فارسية وهندية ، وأفلاطونية محدثة ، وإلى أسباب مسيحية . ولكن – والحق يقال – أن هذه الفرضيات قد نسخت بعضها بعضاً » [٢] . ويقول Trimingham : « التصوف أمر طبيعي ظهر ونما ضمن الإسلام نفسه ولا يدين إلا بالقليل لمعطيات الثقافات الأجنبية . وعلى الرغم من خضوع التصوف لأشعات فكرية صادرة عن الحياة الزهدية – الصوفية والفكرية للمسيحية الشرقية – فإن النتاج كان نسيجاً إسلامياً ، يتبع طرزاً إسلامياً متمايزاً ، ومن ثم فإن نظاماً صوفياً متقناً نشأ وتبلور بصورة ذاتية داخل الإسلام ... ومهما يكن الأثر الذي تركته الأفلاطونية المحدثة أو المذاهب الغنوصية أو التصوف المسيحي ، أو غير ذلك من الثقافات الأجنبية ، فإننا وبحق نعتبر التصوف – كما اعتبره أهله – العقيدة الروحية للإسلام والسر الجوهري الحقيقي للقرآن » [٣] .

ثانياً :

وفئة ثانية من الباحثين قاوموا القول بالتأثيرات الأجنبية كعوامل منشئة للزهد ، وأبانوا عن الدافع الإسلامي الأصيل لحركة الزهد باستقلال عن المؤثرات الأجنبية ، وممن ذهب إلى هذا الرأي البحاثة الحجة (لوي

---

(١) أنظر مقدمة كتابنا : الفلسفة في الإسلام ، دراسة ونقد .

(2) Burckhardt. T. « An Introduction to Sufi Doctrine », (Lahore) 1959, p. 5.

(3) Trimingham, op. cit, p. 2.

ماسينيون » وأيده آخرون من أمثال ماكدونالد ومارغليوث كذلك انتهى الأستاذ نيكلسون في دراساته المتأخرة إليه ، وإلى هذا الرأي يذهب معظم الباحثين العرب من المعاصرين وعليه اجتمعت كلمة شيوخ الصوفية أنفسهم ممن ربطوا سلوكهم ورياضاتهم ومجاهداتهم جملة وتفصيلاً بمصادري الإسلام : القرآن الكريم وسنة الرسول ﷺ . يقول ماسينيون « ان في القرآن البذور الحقيقية للتصوف عامة ، وهذه البذور كفيلة وحدها بتنميته في استقلال عن أي غذاء أجنبي » ويضيف قائلاً « كل بيئة دينية يتوافر لأبنائها الإخلاص والتفكير ، تصلح لأن يظهر فيها روح التصوف ، فليس التصوف إذن من خصائص عنصر أو لغة أو أمة بل هو مظهر روحي لا تحده مثل هذه الحدود المادية فمن القرآن – يردد المسلم تلاوته ، ويتأمل في آياته ، ويقوم بفرائضه – انبثق التصوف الإسلامي ونما وتطور »[1] .

وقد انتهى ماسينيون في بحثه الذي بعنوان « نشأة المصطلح الصوفي في الإسلام سنة ١٩٢٢ » . إلى أن مصادر المصطلحات الصوفية أربعة :

الأول – القرآن وهو أهمها .

الثاني – العلوم العربية الإسلامية ، كالحديث والفقه والنحو وغيرها .

الثالث – مصطلحات المتكلمين الأوائل .

الرابع – اللغة العامية التي تكونت في الشرق في القرون الستة المسيحية الأولى من لغات أخرى كاليونانية والفارسية وغيرها ، وأصبحت لغة العلوم والفلسفة »[2] .

---

(١) ماسينيون : أخبار الحلاج ، ص ٤٨٠ ، وأنظر مادة التصوف في « دائرة المعارف الإسلامية » .

Massignon, Louis : « Essai sur les origines du lexique de la mystica en pays Musulmans. Paris, 1922. (2)

ويقول مرغليوت « من المحتمل أن تكون هذه الفكرة (أي وحدة الوجود) قد وصلت إلى الإسلام من مصدر خارجي ، ولكن يظهر من ناحية أخرى ، أن البحث النظري في عقيدة التوحيد كاف في تفسير نشأتها وتطورها » (١) .

وهذا الرأي فيه من الخطأ ما في الرأي الأول ، الذي ربط أشياعه حركة الزهد والتصوف بأصول وتأثيرات أجنبية ، ذلك أن القرآن لم يصرح بالزهد كمذهب له خصائصه ومميزاته التي سنتعرف عليها والتي لا يمكن التوفيق بينها بحال وبين الإسلام ، وإنما فيه معاني الزهد كسلوك لحرث الآخرة في الدنيا ، أما قول « ماسينيون » ، بأن هذه البذور كفيلة بتنمية التصوف إلى نظريات وفي استقلال عن أي غذاء أجنبي ، ففيه من الإجحاف وسوء التقدير ما فيه : « إذ الواقع أن جملة النظريات الفلسفية المنحرفة دخيلة وليس لها في القرآن أي نسب سوى التأويل المتعسف والمفتعل من جانب فلاسفة الصوفية وهم لم يستخرجوا بذور نظرياتهم مطلقاً من القرآن والسنة ، بل جاءوا بالنظريات وحاولوا التلفيق والتوفيق بينها وبين الآيات القرآنية ، ومع هذا فإننا نسارع إلى القول مع الدكتور مدكور إلى القول بأنه لو لم يكن في طبيعة الإسلام ما يسمح بشيء من التصوف ، ما وجد الزهد الهندي أو المسيحي أو الأفلاطوني إلى نطاق المسلمين سبيلاً » (٢) .

ثالثاً :

أما الرأي الثالث ، فهو حصيلة نضج الدراسات الخاصة بالتصوف الإسلامي ، وأتباعه يرون أن الحركة الروحية في الإسلام من العمق والتعقيد مما لا يجيز ربطها بجهة دون أخرى ، أو بعامل واحد فحسب ؛ وإلى هذا

(1) Margoliouth, D. S. , « the Early Development of Moha-- mmedanism ». p. 180.

(٢) الدكتور عبد القادر محمود : المصدر السابق ، ص ٦٦ .

الرأي انتهى نيكلسون في دراسته المتأخرة وتحمس له أستاذنا آرثر جون آربري ، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة كمبردج . يقول نيكلسون « وقد عولجت مسألة نشأة التصوف في الإسلام معالجة خاطئة إلى عهد قريب جداً ، فقد ذهب كثير من أوائل الباحثين في هذا الموضوع إلى القول بأن هذه الحركة العظيمة التي استمدت حياتها وقوتها من جميع الطبقات والشعوب التي تألفت منها الأمبراطورية الإسلامية ، يمكن تفسير نشأتها تفسيراً علمياً دقيقاً بإرجاعها إلى أصل واحد كالفيدنتا الهندية أو الفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، أو بوضع فروض أكثر ما يقال فيها بأنها فروض تفسر جانباً من الحقيقة لا الحقيقة بأكملها. وذلك كقولهم بأن التصوف ردّ فعل للعقل الآري ضدّ دين سامي فرض عليه فرضاً ، وإنني أرى الآن أننا بدلاً من أن نضيع الوقت عبثاً في البحث عن مصدر واحد للتصوف يجدر بنا أن ندرس العوامل المختلفة ، التي ساعدت مجتمعة على تشكيل المذهب الصوفي ، وأن نضع كلا من هذه العوامل في موضعه اللائق به وندرس الصلة بينها ، ثم نميّز بقدر المستطاع ما كان لكل منها من أثر »(١).

ويقول آربري « إن جهوداً مضنية بذلت من أجل البرهنة على أن لوناً معيناً من التصوف قد تأثر في نشأته بآخر ، والحق فإن إقامة البرهان على على صدق مثل هذه القضية الشائكة أمر غاية في الصعوبة ، بل إنه يبدو مستحيلاً » (٢) .

وهكذا إذا سلمنا بحقيقة أن الحركة الروحية في الإسلام « شيء معقّد » فلا بدّ من جملة دوافع وأسباب تفسّر مجتمعة هذه الظاهرة الدينية السياسية الإجتماعية التي بدأت بحركة الزهد وانتهت بالتصوف ، فما تلك الأسباب؟

---

(١) في التصوف الإسلامي ، ص ٧٣ .

(2) Arberry, A. J. « Sufism », the preface .

أولاً :

إن الثورات والفتن والحروب الداخلية التي قامت خلال العقود الأولى من تاريخ الإسلام ، كحركة الفتنة الكبرى ، التي أودت بحياة الخليفة الثالث الراشد عثمان بن عفان – رضي الله عنه – ، وما تلاها من حروب الجمل وصفين والنهروان ، ثم مأساة كربلاء التي انتهت باستشهاد الحسين ابن علي – رضي الله عنه – كل ذلك أثر في صفوة من وجوه الصحابة والتابعين ودفعهم إلى الإعتزال السياسي والرغبة عن الدنيا والإنقطاع عن زخرفها والخلود إلى حياة النسك والزهد والعبادة ، ولعل فيمن يذهب من القدماء والمعاصرين إلى الأصل الديني لحركة الإعتزال ما يبرر هذا الذي ذهبنا إليه . يقول أبو الحسين الملطي « إن المعتزلة الأول – سمّو أنفسهم : معتزلة – ، وذلك عندما بايع الحسن بن علي – عليه السلام – معاوية وجميع الناس ، وكانوا من أصحاب علي – عليه السلام – ، ولزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا : نشتغل بالعبادة ، فسمّوا المعتزلة »[1] . ويقول النوبختي « من الفرق التي افترقت بعد ولاية علي ، فرقة اعتزلت مع سعد ابن مالك وسعد بن أبي وقاص ، وعبد الله بن عمر بن الخطاب ، ومحمد ابن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة ، فإن هؤلاء اعتزلوا علياً وامتنعوا عن محاربته والمحاربة معه بعد دخولهم بيعته والرضا به فسمّوا المعتزلة ، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد ، وقالوا لا يحل قتال علي ولا القتال معه »[2] .

إن هذه الفوضى السياسية وما رافقها من قلق روحي ومظالم إجتماعية

---

(١) الملطي : التنبيه والرد ، ص ١٢ .
(٢) النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٥ .

وتفاوت طبقي ، وظهور أرستقراطية مبتذلة انطلقت وراء المتعة الرخيصة وأسرفت في المجون كان لها دورها في نشأة الفرق والاتجاهات الفكرية في الإسلام ، وكان لها دورها أيضاً في تنمية روح الورع والزهد عند البعض من الصحابة والتابعين وفي ذلك يقول ماسينيون : « ان الاستعداد للتصوف ينشأ في العادة من ثورة باطنية تخامر النفوس فيثور أصحابها على المظالم الإجتماعية ولا يقف عند مقاومة غيره بل يبدأ بجهاد نفسه وإصلاح خطياته » [١] . ويقول نيكلسون : « وقد انفرد القرن الأول في الإسلام بالعوامل الكثيرة التي شجعت على ظهور الزهد وانتشاره . فالحروب الأهلية الطويلة الدامية (التي وقعت في عهد الصحابة وبني أمية) والتطرف العنيف في الأحزاب السياسية ، وازدياد التراخي والاستهانة في المسائل الخلقية ، وما عاناه المسلمون من عسف الحكام والمستبدين الذين يملون اراداتهم وآراءهم الدينية على غيرهم ممن أخلصوا في إسلامهم ، ورفض هؤلاء الحكام علانية كل فكرة تتصل بالخلافة الدينية التي حاول المسلمون ارجاعها : كل أولئك عوامل حركت في نفوس الناس الزهد في الدنيا ومتاعها ، وحولت أنظارهم نحو الآخرة ووضعت آمالهم فيها . ومن هنا ظهرت حركة الزهد قوية عنيفة ، وانتشرت على مرّ الأيام » [٢] . ويقول كولد تسيهر : « إن الميل إلى الزهد كان مرتبطاً بالثورة على السلطة ...... وهكذا لجأ كثير من المسلمين ، إحتجاجاً على ما ينكرون من حكومة ونظام إلى حياة الإعتكاف والزهد ، وكان الشعار الذي نقشوه على لوائهم : الفرار من الدنيا » [٣] . وهكذا تغلغلت حركة الزهد في نفوس

---

(١) ماسينيون ، نقلا عن ، محمد كرد علي : الإسلام والحضارة العربية ، ج ٢ص ٢٨.

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٤٦ .

(٣) العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٤٧ .

العامة من المسلمين الذين نظروا إلى الحياة ومتاعها نظرة إستخفاف واحتقار وفرّوا من الحياة الإجتماعية فراراً لاجئين إلى الكهوف والمغارات والمقابر أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار .

ويرى الباحثون — إضافة إلى ما سبق ذكره — أن العوامل التي دفعت هؤلاء إلى حياة الزهد كانت كثيرة منها :

١ — الرعب الذي ألقاه القرآن الكريم في قلوبهم من هول يوم القيامة وعذاب النار .

٢ — ما استولى على نفوسهم من الغمّ والحزن لشعورهم بالمعاصي ، مما دعاهم إلى قضاء حياتهم في التوبة والاستغفار .

٣ — محاربة الأرستقراطية المتحكمة وذلك بإشاعة المظهر الزهدي في الإسلام .

لهذه ولغيرها من الأسباب ظهرت حركة الزهد بمثابة صيحة نقد إيجابية إزاء ما استشرى من فساد وفتن ، تريد تصحيح الواقع والعودة بالمجتمع إلى مثله وقيمه ، ووجد من يدعو إلى « العزلة » و « قطع العلائق » و « الفرار من الدنيا » و « اليأس من الناس » ، لتتجاوز الأنفس قلقها ويعود إليها أنسها وصفاؤها ، وظهر رجال من أمثال داود الطائي (ت ١٦٥ هـ ٧٨١م) الذي يصفه ابن السمّاك بقوله : « كُنْتَ آنَس ما تكون إذا كنت بالله خالياً ، وأوحش ما تكون إذا كنت مع الناس جالساً »[١] . وأمثال سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ : ٧٧٧ م) الذي كتب إلى عباد بن عباد يقول له : « عليك بالخمول فإن هذا زمن خمول . وعليك بالعزلة وقلة مخالطة الناس ، فقد كان الناس إذا التقوا ينتفع بعضهم ببعض ، فأما اليوم فقد

---

(١) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ، ج ٧ ، ص ٣٣٨ .

ذهب ذاك والنجاة تركهم »[1] ، وهكذا كان شعار القوم الفرار من الدنيا ومن الناس ، ومن المتع ومن الشهوات . يقول حاتم الأصمّ (ت : ٢٣٧ هـ – ٨٥٢ م) : « فر من الناس فرارك من السبع ، فما خالط الناس أحد الاّ نسيَ العهد »[2] .

ثانياً :

إن الاتّجاه الروحي والتفسير الذوقي للنصوص الدينية ، ليس وقفاً على دين دون دين فكما أن النزعة العقلية لم يخل منها دين من الأديان ، فكذا محاولة فهم الدين ونصوصه من خلال التفسيرات الروحية مما عمت الأديان ، ففي كل دين صوفية مالوا إلى فهم النصوص الدينية في صور من التأويلات الرمزية التي تعتمد على المعرفة الذوقية التي تتأتّى بضرب من الإتصال والمشاهدة : مشاهدة الجمال الحق والجلال المحض والكمال الصرف . فكانوا بهذا الإعتبار ، يمثلون تارة الجوانب الروحية الخالصة للدين ، وتارة يشكلون ردّ فعل عنيف لاتجاه أتباع المدارس الفقهية والكلامية ، ممّن التزموا حرفية النصوص ووقفوا عند ظواهرها واهتموا بأحكام المعاملات والعبادات الظاهرة ، أو ممّن جرّدوا العقيدة الدينية وفق مناهج عقلية صارمة قوامها المنطق والبرهان . وهذا يعلل الموقف المعارض للصوفية من الفقهاء والمتكلمين – علماء الرسوم – لا بل أسرف بعض غلاة الصوفية – كما سنلاحظ – فأنكر قيمة ظواهر النصوص الشرعية ، بل منهم من ألغاها إطلاقاً ، واستبدل عنها علماً آخر لا يعتمد على الرواية أو استخدام العقل في فهم المرويات واستنباط الأحكام منها ، ولكنه يعتمد الإلهام الذي يفيض على قلبهم من جانب الله تعالى دفعة مباشرة ومن غير واسطة .

---

(١) المصدر السابق ، ج ٦ ، ص ٣٧٦ .

(٢) ابن الجوزي ، صفة الصفوة ، ج ٤ ، ص ٢٢٣ .

وكانت هذه الدعوى في بدايتها ـ كما سنرى في فصل قادم ـ مجرّدة عن الأدلة عارية عن الحجج ، غير أنها لم تلبث أن أصبح لها أدلّتها وحججها بين المتأخرين منهم الذين جعلوا هدفهم يعنى بتقوية المعرفة القلبية بقدر ما يعني بالحط من قيمة أنواع المعارف الأخرى التي تحصل بوسائل غير الإلهام أو الفيض .

قيل لبعض الصوفية : ألا تذهب فتسمع الحديث عن عبد الرزاق ، فقال ما يصنع بالسماع من عبد الرزاق من سمع من الملك الخلاّق . وكان أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ) يقول في حديثه عن علماء الظاهر : « مساكين أخذوا علمهم ميتاً عن ميّت ، وأخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت » . وكان ذو النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) يقول : « علم الظاهر أحدثنا وأخبرنا ونهانا وأمرنا ، وعلم الباطن مواهب من الله وميثاق منه على خاصته يحكم به عليهم فيما بينه وبينهم لا يطّلع عليه : ملك مقرّب ولا نبيّ مرسل » . واشتهر عند الصوفية قولهم : « حدّثني قلبي عن ربّي » . أو « حدّثني ربّي » ردّاً على قول المحدثين : حدثنا فلان . وأخبرنا فلان . ويذكر ابن الجوزي بإسناد عبد الواحد بن بكر ، قال : سمعت محمد بن خفيف (ت ٣٣١ هـ) يقول : قال رويم : « كل الخلق قعدوا على الرسوم ، وقعدت هذه الطائفة على الحقائق » . وعن الشبلي (ت ٣٣٤١) ، أنه قال : « إذا خاطبوني بعلم الورق برزت عليهم بعلم الخرق » . وعن جعفر الخلدي (ت ٣٤٨ ـ ٩٥٩ م) : « لو تركني الصوفية لجئتكم بإسناد الدنيا ، لقد مضيت إلى عباس الدوري وأنا حدث . فكتبت عنه مجلساً واحداً وخرجت من عنده فلقيني بعض من كنت أصحبه من الصوفية فقال : « ما هذا معك فأريته إيّاه ، فقال : ويحك تدع علم الخرق وتأخذ علم الورق ، ثم خرق الأوراق . فدخل كلامه في قلبي فلم أعد إلى

عباس » ، وعن أبي سعيد الكندي قال : « كنت أنزل رباط الصوفية وأطلب الحديث في خفية بحيث لايعلمون ، فسقطت الدّواة يوماً من كمي فقال لي بعض الصوفية : « استر عورتك »[1] . وعلم الظاهر عندهم يدخلة الشك والظن ، والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك ، وفي علم اليقين غنية عن جميع العلوم لأنه حقيقة العلم وخالصته وليس في جميع العلوم غنىً عن علم اليقين . والعقل في رأيهم – لا علم عنده ، إنما يكتسب العلوم عن طريق الحواس ، وهي طريق غير مأمون في تلقي المعرفة . وهكذا أحل الصوفية « علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء ، كذلك ذهب البعض منهم في رياضتهم إلى (إنكار العقائد الكلامية وما تذهب إليه من ضرورة العلم بالله عن طريق النظر الفلسفي ؛ وعندهم أن العلم ليس تفقهاً ، لأنهم لا يستمدونه من الكتب ولا ينالونه بالدارسة ..... يقول ابن عربي : من يؤمن بانياً ايمانه على البراهين والإستدلالات ، لا يمكن الوثوق بإيمانه ؛ لأنه مستمد من الفكر والنظر ولهذا فهو ايمان يتأثر بالاعتراضات »[2] . فلا علم إلاّ : « ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن ، لأن الأفكار محل الغلط »[3].

ثالثاً : أثر الثقافات الأجنبية :

للوقوف على أثر الثقافات الأجنبية في مجمل الحركة الروحية في الإسلام وفي التصوف الفلسفي عموماً ، ومن أجل تحليل آراء المستشرقين وبيان

---

(١) أنظر في هذه الأقوال : ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٣١٧ ، ٣٦٠ ، التستري ، التفسير ، ص ٧ ، ابن تيمية ، الرسائل والمسائل ج ١ ، ص ٥٦ ؛ ابن عربي : الفتوحات ، ج ١ ص ٣٦٥ .

(٢) كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٦٩ – ١٧٠ .

(٣) الشعراني : لواقح الأنوار ، ١ / ٥ .

أوجه الخطأ والصواب فيها لا بدّ من الفصل والتمييز بين المراحل المختلفة والمتتابعة للاتجاه الروحي في الإسلام .

(١) فهناك أولاً « **الزهد** » الصادر عن جوهر الإسلام وحقيقته ، والذي دعا إليه القرآن الكريم وأنتهجه الرسول ﷺ في حياته الخاصة والعامة ، واتخذه عموم السلف الأول مسلكاً لهم في الحياة ، أعني به : الاتباع والاقتداء بالصور المعتدلة المتزنة من التكاليف الدينية التي شرعها الإسلام ورغّب فيها ودعا البشرية إليها من أجل : تهذيب النفس الإنسانية وتزكية الروح وتصفية القلب والإرتفاع به إلى الآفاق العليا من الروحانية السامية ، وذلك بإخلاص النية لله تعالى في الظاهر والباطن والسرّ والعلن ، وفي أداء الأعمال جميعها ، سواء في ذلك أعمال الدين أو أعمال الدنيا ، والإرتفاع بها جميعاً إلى مستوى الإحسان الذي وصفه النبي ﷺ بقوله : « هو أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » .

وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل ما جاء في الكتاب العزيز والسنة المأثورة ، من ترغيب في الزهد ومنع الإنشغال بمطاليب الحياة الجسدية ، وذم للدنيا وزخرفها ولهوها ومتاعها ، وتفضيل للآخرة وحرثها ونعيمها ، من ذلك قوله تعالى : (قُلْ متاعُ الدنيا قليلٌ والآخرةُ خيرٌ لِمَن اتّقى ولا تظلمون فَتيلا) [١] . وقوله تعالى : (أعلموا أنّما الحياةُ الدنيا لَعِبٌ ولَهوٌ وزِينةٌ وتفاخرُ بينكُم وتكاثرٌ في الأموالِ والأولادِ كمثل غيث أعجب الكفّارَ نَباتُه ثم يهيج فَتراه مصفرّاً ، ثم يكون حُطاماً ، وفي الآخرة عذابٌ شديدٌ ومغفرة مِن اللهِ ورضوانٌ وما الحياة الدنيا إلاّ متاعُ الغُرور) [٢] .

---

(١) النساء ، ٧٧ .

(٢) الحديد ، ٢٠ .

وقوله تعالى : (من كانَ يريدُ الحياةَ الدنيا وزينَتَها نُوَفِّ إليهم أعمالَهم فيها . وهم فيها لا يُبْخَسون ، أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلاّ النارُ . وحَبِطَ ما صَنَعوا فيها ، وباطلٌ ما كانوا يعملون » [1] ومثل قوله — عليه السلام — : « الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر » [2] ، وقوله : « إذا أراد الله بعبد خيراً فقهه في الدين وزهده في الدنيا وبصره بعيوبه » [3] . وقوله — عليه السلام — : « من جاء بـ : لا إله إلا الله ، لا يخلط معها غيرها وجبت له الجنة وقام عليّ — كرم الله وجهه — فقال : « بأبي أنت وأمي يا رسول الله : ما لا يخلط بها غيرها صفه لنا ، فسّره لنا . فقال : حبّ الدنيا وطلبها واتباعها » [4]

وليس من شك في أن هذا اللون من الزهد الذي أساسه الإعتدال والتوسط بين العقيدة الدينية وتكاليفها والنشاط الدنيوي ومطاليبه ، والذي جوهره النسك والإيثار والسموّ الروحي سمة أصيلة للإسلام ، مع أن أحداً من الصحابة أو التابعين لم يتسم به ، لأن المسلمين عامة بعد رسول الله ﷺ لم يتسم أفاضلهم في عصرهم كما يقول القشيري في رسالته « بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقيل لهم : الصحابة ، ولما أدرك أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة بالتابعين ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين » [5] . وإذا كان الأمر كذلك فإن كل ما يقال عن اتصال الزهد الإسلامي الأصيل بالمسيحية ورهبنتها ، أو بالبوذية ونسكها أو

---

(١) سورة هود ، ١٥ .
(٢) رواه مسلم .
(٣) رواه البيهقي في شعب الإيمان عن محمد بن كعب مرسلا .
(٤) أبو طالب المكي : قوت القلوب ، ج ١ ص ٥٠٩ (طبعة الحلبي ١٩٦١) .
(٥) القشيري : الرسالة ، ص ٧ (طبعة ١٩٥٧) .

بالأفلاطونية ودعواها إلى التطهر ، أمور بعيدة عن الصدور عن حقيقة مبيّنة .

(٢) ثم هناك « **الزهد المنظم** » الذي نادى به في البصرة والكوفة وفي مصر والشام ونيسابور جمع من « خواص المسلمين » عرفوا بين الناس باسم مُسْتَحدَثٍ في الإسلام لم يعرف من قبل ، أعني : الزّهاد والعباد والنساك والبكائين والجوعية والقرّاء . وصار مقدمة اتجاه مهّد بدوره وتطور إلى التصوف ، هذا الزهد الذي انتهى أصحابه إلى وجوه من العبادات فيها تشدّد وسرف وغلوّ وإفراط ، لم يدع إليه الإسلام ولم يرغّب فيه ، وإنما انتهى أصحابه إليه تحت تأثيرات نفسية تنامت بفعل عوامل إجتماعية واقتصادية وسياسية ، ظهرت في أثناء مراحل تطور المجتمع الإسلامي ونموه ، مما سبق ذكرها ، منها : (أ) المبالغة في الشعور بالخطيئة الذي تباور نتيجة لمآسي الحروب الأهلية وويلاتها والتي استنزفت قوى المسلمين وذهب ضحيتها رجال من الصحابة وبلغت ذروتها في مأساة كربلاء واستشهاد الحسين — رضي — ، (ب) ثم الرعب الذي استولى على قلوب بعض المسلمين من عذاب الله وأهوال الآخرة ، (ج) وأخيراً محاولة خواص المسلمين ، محاربة الاتجاه المادي المسرف الذي تلبست به الطبقة الأرستقراطية المتنفذة من حكام بني أمية ، وتفشّي اللهو والإنغماس في متع الحياة الرخيصة والميل إلى الملذات ، والخروج عن القصد ، واضطراب المقاييس ، وذلك بالدعوة إلى اصطناع أضداد تلك المظاهر بالتأكيد على الزهد في الدنيا ، والترفع عن الأنانية ، والدعوة إلى التقشف في متع الحياة وزخرفها وزينتها ، وتخويف الناس من سكرات الموت ، ومشاهد القيامة وفتنة الدنيا وعذاب القبر [١] ، وكان من أئمة هذه المحاولة

---

(١) انظر ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٤٦ ، كولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٤٥ .

النابعة عن ضرورات المجتمع الاسلامي وتطوره التاريخي – باستقلال عن المؤثرات الأجنبية – رجال من أمثال الحسن البصري وسفيان الثوري ومالك ابن دينار وعبد الواحد بن زيد ورابعة العدوية وسعيد بن جبير وكثيرون غيرهم ، ممن اصطبغ زهد كل واحد منهم تقريباً بصفة مخصوصة .

أما الحسن البصري (ت ١١٠ : ٧٢٨) ، فهو رأس مدرسة الزهد البصرية [١] ، وكان زهده صادراً عن **الخوف والمبالغة بالشعور بالخطيئة** ، يقول عنه الشعراني : « غلب عليه الخوف حتى كأن النار لم تخلق إلاّ له[٢]، وكان « إذا أقبل فكأنما أقبل من دفن حميمه، وإذا جلس فكأنه أسير قد أمر بضرب عنقه » [٣] . وكان يقول : « طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح » [٤] وهو إذ يعلل حزنه وخوفه وهمه يقول : « إن المؤمن لا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين بين ذنب مضى لا يدري ما الله يصنع به ، وبين آجل قد بقي لا يدري ما يصيبه فيه من المهالك» [٥] . وهو إذ يوضح صدور خوفه عن أصل إسلامي يقول : « لا يؤمن عبد

---

(١) أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن البصري ، سيد التابعين ، واسم أبي الحسن ، يسار ، كان مولى للأنصار قيل : كانت أمه تخدم أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فربما غابت فترضعه أم سلمة فكانت الحكمة التي أوتيها من بركات ذلك. وأخرجته أم سلمه – رضي الله عنه – إلى عمر بن الخطاب – رضي – يدعو له فقال : اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس ، وكان أنس بن مالك اذا سئل عن مسألة قال : ما رأيت أشبه بأصحاب محمد من هذا الشيخ – يعني الحسن – ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر – رضي الله عنه – ومات في سنة عشر ومائة، وهو ابن ثمان وثمانين سنة . أنظر ، ابن سعد : الطبقات ج ٧ ، ق ١ ، ص ١١٤ ، ابن المرتضى : طبقات المعتزلة ، ص ١٧ ، المكي : قوت القلوب ٢ / ١ / ١٢٩ ، الشعراني ج ١ ص ٢٩ (الطبعة الأولى – الحلبي – ١٩٥٤) ، الكواكب الدرية : ١ / ٩٦ (رقم ترجمته : ٧٠) .

(٢) الشعراني : الطبقات ، ج ١ ص ٢٩ .

(٣) الجاحظ : البيان والتبيين ، ج ٣ ص ١٥٤ .

(٤) أبو نعيم : الحلية ، ج ٢ ص ١٣٢ .

(٥) أبو نعيم : الحلية ، ج ٢ ص ١٣٢ .

بهذا القرآن إلاّ حزن وذبل وإلا نصب وإلا ذاب وإلا تعب »[1]. وإذا عاتبه الناس على تخويفه الناس بمواعظه قال : « إن من خوفك حتى تلقى الأمن ، خير ممّن أمّنك حتى تلقى الخوف »[2] .

ومن رجال هذا الاتجاه سعيد بن جبير (ت : ٩٤ هـ — ٧٠١ م) : « الذي بكي حتى عمشت عيناه »[3] و (عطاء السليمي) : الذي غلب عليه الحزن والخوف ، فإذا بكى رؤى حوله من أثر دموعه بلل يظن أنه من أثر الوضوء »[4] . وكان سفيان الثوري (ت ١٦١ هـ) يقول : « ما من موطن من المواطن أشدّ علي من سكرة الموت . أخاف أن يشدّد علي فأسأل التخفيف فلا أجاب فأفتن »[5] وكان يقول : ما أطاق العبادة ولا قوي عليها أحد إلا بشدة الخوف »[6] . ومنهم هشام بن أبي عبد الله (ت ١٥٣ هـ) الذي : « أظلم بصره لطول البكاء »[7] . وشعبة بن الحجاج ، الذي اشتهر بأمير المؤمنين في الرواية والتفسير جف جلده على عظمه ليس بينهما لحم »[8] . حتى إذا بلغنا نهاية القرن الثاني للهجرة صادفنا رجالاً من أمثال : رباح بن عمرو القيسي (ت ١٩٨ هـ — ٨١٣ م) الذي كان خاشعاً خائفاً بكاءً : « له غل من حديد قد اتخذه وكان إذا جنّه الليل وضعه في عنقه وجعل يبكي ويتضرع حتى يصبح ، وكان إذا دخل المسجد

---

(١) أبو نعيم : الحلية ، ٢ / ١٣٢ .

(٢) المناوي : الكواكب الدرية ، ١ / ٩٨ .

(٣) ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج ٣ ص ٤٢ ، الشعراني ، ج ١/ ص ٤٢ .

(٤) صفة الصفوة : ج ٣ ص ٢٤٤ ، الشعراني : ج ١ ص ٤٧ .

(٥) ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج ٣ ص ٨٤ ، الكواكب الدرية : ١ / ١١٥ (رقم ترجمته ١٠٦) .

(٦) أبو نعيم : الحلية ، ج ٦ ص ٣٦٢ .

(٧) ابن الجوزي : صفة الصفوة ، ج ٣ ص ٢٦٢ .

(٨) الشعراني : ج ١ ص ٥٧ .

بكى ، وإذا دخل بيته بكى ، وإذا دخل الجبانة بكى ، فيقال له أنت دهرك في مأتم ، فيقول يحق لأهل المصائب والذنوب أن يكونوا هكذا»(١) .
بل لقد بلغ من اندفاع بعض زهاد البصرة إلى المجاهدة أن رأينا مالك بن دينار (ت ١٣١ هـ — ٧٤٨ م) يتمنى لو استطاع أن يصطنع المجاهدة حتى بعد موته وذلك بأن يغل بالحديد بعد وفاته : « فأدفع إلى ربي كما يدفع العبد الآبق إلى مولاه » ، وكان يقول : « عجباً من يعلم أن الموت مصيره ، والقبر مورده ، كيف تقرّ بالدنيا عينه وكيف يطيب فيها عيشه» ثم يبكي حتى يسقط مغشيّاً عليه (٢) .

وهكذا كان لشعور هؤلاء الزهاد بفساد الأرض وإحساسهم بالظروف السيئة التي حاقت بالمجتمع الإسلامي أن انقطعوا عن الدنيا وانزووا في عقر دارهم واتخذوا لهم من البكاء والمجاهدة وسيلة للتكفير عن الخطايا والذنوب تارة ، وإظهاراً لمعارضتهم لسلوك الحكام والتفسخ الإجتماعي ، تارة أخرى . وقد فصل المتقدمون بين صورتي الزهد هاتين وميّزوا الأولى عن الثانية ، وفي ذلك يقول المقبلي : « اعلم أن من أشدّ الخلاف ضلالاً وأعمّه بلاء وأوقعه مسلكاً وأكثره هالكاً أنه تزهد جماعة من الصحابة برفض الدنيا فقط تابعين لنصيحة الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ثم نشأ بعدهم زهاد كذلك لكنهم قالوا : لا سلامة إلا بالعزلة عن الناس

---

(١) صفة الصفوة : ج ٣ ص ٢٧٨ ، الكواكب الدرية ، ١ / ١٠٥ (رقم ترجمته ٩٠) .

(٢) صفة الصفوة : ج ٣ ص ١٩٧ ، الغزالي : الأحياء ، ج ٤ ص ١٨١ ، الكواكب الدرية ١ / ١٥٤ .

هرباً من العوارض »[1] . وهكذا ، فرق العلماء وميزوا بين زهد الصحابة وزهد النساك والعباد ، الأول : فيه معنى الايثار والتوسط والإعتدال ، والثاني : يدعو إلى « كراهية الدنيا » و « الفرار من الناس » و « اعتزال الخلق » و « قطع العلائق مع الخلائق » ، وممارسة « الخلوة والصمت » و« قطع الفيافي والقفار » . يقول أبو طالب المكي : « أول الزهد دخول غم الآخرة في القلب ولا يدخل غم الآخرة حتى يخرج هم الدنيا »[2] . وعن أبي سليمان : « من تزوج أو كتب الحديث ، أو طلب معاشاً ، فقد ركن إلى الدنيا »[3] . وصرنا نشهد رجالاً يفرّون من الدنيا لاجئين إلى الكهوف والمغاور والمقابر[4] أو هائمين على وجوههم في الصحارى والجبال وسواحل البحار من أمثال ابراهيم بن أدهم البلخي (ت ١٦١ هـ) الذي قال عن نفسه : « أمسكت بديني بين صدري وفررت به من بلد إلى بلد ، أرض ترفعني وأرض تضعني ، فمن رآني ظنني راعياً أو مجنوناً ، أفعل ذلك لعلي أصون ديني من وساوس الشيطان وأمر بإيماني سالماً من باب الموت»[5] وهكذا نظر هؤلاء إلى الدنيا ومتعها وشهواتها على أنها موانع وقواطع تحول بين المرء وربّه ، فلا بدّ من الفرار من الدنيا واعتزال الخلق واليأس مما في أيديهم ، حفظاً للدين وطلباً للنجاة وصوناً للإيمان .

وعلى الرغم من الدوافع الحادثة التي أوضحناها لإعتزال هؤلاء الزهاد ،

---

(١) الشيخ المقبلي : العلم الشامخ ، ص ٣٦٨ .
(٢) قوت القلوب ، ص ٥٠٩ .
(٣) المصدر السابق، ص ٥٣١ ، قارن هذا القول بقول عبد الله بن عمر – رضي الله عنه – « لا يتم نسك الزاهد إلا بالزواج » .
(٤) ومن هنا عرفوا أيضاً بالشكفتية ، لأن « شكفت » اسم للمغارة في الفارسية ، انظر ، الكلاباذي : التعرف ، ص ٢٩ ، والسهروردي : عوارف المعارف ، ص ٤٩ .
(٥) عن نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٤٨ .

فقد حاول المتأخرون من الصوفية أن يجدوا لسلوكهم مثلاً فيما روى عن النبي ﷺ وصحابته ، من أقوال وأفعال تدل على الخوف من نار الآخرة والرعب الذي استولى على قلوب بعضهم ، من ذلك ما روى عن النبي ﷺ : «شيّبتني هود وأخواتها» ، وأنه — عليه السلام — كان يشدّ الحجر على بطنه اتقاء الجوع ، وأنه كان يصلي قائماً طاوياً حتى تتورم قدماه وأن غالب طعامه كان الأسودان : الماء والتمر . ويروى عن عمر — رضي الله عنه — أنه غشي عليه عندما قرأ الآية الكريمة : «إن عذاب ربك لواقع» ، فحمل إلى أهله مغشياً ، وأن علياً كان أزهد الصحابة . ويروى عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، أنه «حرم عينه الرقاد ليقضي الليل في تلاوة القرآن ، وأنه فرض على نفسه صوماً دائماً ، ومثل هذا كثير»[١] .

وكما طبع الحسن البصري ورجال من مدرسته الزهد الإسلامي بطابع مخصوص ، أعني الزهد المصطبغ بالخوف والحزن ، فقد طبعتها رابعة العدوية (ت ١٨٥ هـ)[٢] ، الزاهدة العابدة العاشقة الوالهة بطابع آخر

---

(١) انظر ، المكي : قوت القلوب : باب مقام الزهد ووصف احوال الزاهدين ، ص ٤٩١ ، الغزالي : الأحياء ، باب بيان احوال الصحابة والتابعين ، ج ٤ ص ١٨٠ ، السهروردي عوارف المعارف ، ص ٦٢ ، السراج : اللمع ، باب في ذكر أصحاب رسول الله — ص — ومعانيهم — رضي الله عنه — ص ١٦٦ .

ويميل بعض الباحثين إلى القول بأن هذه الأخبار من قبيل الأحاديث الموضوعة التي حاول الزهاد والصوفية من خلالها تبرير منهجهم الجديد ، وربطها بالسنة ، انظر :

Fazlul Rahman, « Islam » , p. 134 .

(٢) رابعة العدوية : من بني عتيك القيسيين ، زاهدة عابدة ، اشتهرت بالتقوى والصلاح والعبادة لا يعرف الشيء الكثير عن طفولتها ونشأتها الأولى ، وفترة ما قبل انابتها وتوبتها ، رغم أنها جاءت مستفيضة في كتب التراجم خصوصاً عند العطار (في تذكرة الأولياء : ج ١ ص ٥٩ — ٧٠) الذي يذكر أنها ولدت في بيت فقير كل الفقر لم يكن لدى أبويها قطرة سمن حتى يدهنوا موضع خلاصها ، ولم يكن ثمة ثوب أو خرق للف الوليد ، وانها هامت على وجهها اثناء سنة قحط ومجاعة حلت بالبصرة ، فرآها ظالم فأسرها وباعها بست دراهم لرجل ثقل عليها=

أعني المحبة . محبة الله تعالى ، لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة ، وكشف جلاله لها ولذتها بمطالعة جمال الربوبية [(١)] . وهذا الحب الذي يتخذ فيه من الله موضوعاً يشتاق إليه الإنسان ويقبل عليه لا خوفاً من ناره ، ولا طمعاً في جنته ، بل ابتغاء لوجهه واجتلاء لطلعته ، وأنساً به وإقبالاً عليه ، مع الشوق الزائد إليه والانشغال بمشاهدته ومعاينة جماله الأبدي

= العمل ثم تحررت من الأسر ولكنها وقعت في الرذيلة والظاهر أنها قطعت فيها أشواطاً طوالا حيث احترفت عزف الناي في مجالس اللهو ، ثم تابت وأنابت ، ومما يدل على أنها قطعت أشواطاً في طريق الإثم وغرقت في بحر الشهوات واقتاتت بقوت الحواس حتى الثمالة . توبتها الأبدية فهي أصدق دليل على اندفاعها إلى أبعد حد في طريق الشهوة ، ثم كرهها للشهوة الجسدية فصارت تكره كل ما يدل أو يشعر أو يتشابه أو يكاد يتشابه فيذكرها بصور الماضي ولو في الجنة ، من ذلك أنها لما سمعت الآية الكريمة « ان أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون » قالت مساكين أهل الجنة في شغل (تعني عن الله) هم وأزواجهم (أنظر : عبد الرحمن بدوي : شهيدة العشق الالهي : ص ٨٤ ، المطبعة الثانية ، ١٩٦٢) . ويرى الأستاذ ماسينيون (مجموعةنصوص ، ص ٧) « أن تحمسها لحياة الزهد أدى بها إلى معالجة أحوال صوفية مختلفة وإلى البحث في فروض دقيقة في العمليات والعقائد » ، إلا أن الأستاذ الدكتور مصطفى عبد الرزاق يرى (مجلة المعرفة ، السنة الأولى ، الجزء الأول ، ص ١٢ ، ١٩) « أن من التعسف أن تنسب إلى رابعة العدوية التصدي لدقائق المسائل الفقهية والكلامية والصوفية ، ويرى بعض الباحثين أن رابعة العدوية كانت أستاذ الحلاج في الدعوة إلى إسقاط الرسوم والتكاليف الشرعية الظاهرية بناء على رواية أوردها العطار حيث يقول عنها (تذكرةالأولياء، ٦٢/١) « كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء فقالت : لا أريد الكعبة بل رب الكعبة فما أفعل بها ، فكأنها في نظر (ماسينيون : المصدر السابق ، ص ٧ ، بدوي ، شهيدة العشق الإلهي ، ص ٨٠) كانت ترى – كما صار البسطامي والحلاج من بعد يرون أن في الكعبة صنما وفي التبرك بها وثنية وأن الشوق الزائد إلى الله يجب أن يمحو عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة حتى نجد من أقامها ، وأن نحطم معبد بدننا كيما نبلغ من جاء ليتحدث إلى بني الانسان ، وهو ما عبر عنه الحلاج في قوله : « من لاحظ الاعمال حجب عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال » ، وقد استبعد ابن تيمية – المعروف بخصومته للغلاة – هذه التهمة عنها فقال : « ان رابعة كانت من التقوى بحيث لا يصدر هذا عنها (الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٢ ، وأنظر : الدكتور عبد القادر محمود ، الفلسفة الصوفية في الإسلام ، ص ١٦١ وما بعدها) .

(١) الغزالي : الأحياء ، ج ٤ ص ٢٦٦ – ٢٦٧ .

كان في نظر أتباعه مما يسبغ على النفس السكينة والطمأنينة . ذلك أن الحب – كما دلّت الخبرة – أن تعلق بشيء أزلي خالد يغدق على النفس صفاء لا كدر فيه .

وما دامت غاية العبد – عند المحبين – رؤية الحق واجتلاء طاعته وجلاله المحض وجماله المطلق وكماله الصرف ، فقد صارت الجنة والنار وابتغاء الثواب أو تجنب العقاب ، بل سائر العبادات موانع وقواطع تحول دون الوصال والمشاهدة ، فصارت الجنة : « قرب الحقّ ورضاه ، والجحيم صدّه وهجرانه » . فالحب ما كان مجرّداً نقيّاً وطلب الجنة أو الثواب والتفكير فيهما واسطة وحجاب تحول بين القلب ومشاهدة الحبيب . « إلهي اجعل الجنّة لأحبّائك والنّار لأعدائك . أما أنا فحسبي أنت » ، « الهي أغرقني في حبك حتى لا يشغلني أحد عنك . إلهي أنارت النجوم ، ونامت العيون ، وغلّقت الملوك أبوابها ، وخلا كل حبيب لحبيبه . وهذا مقامي بين يديك » [١] .

وهكذا نرى عند رابعة الربط بين الخوف والحزن من جهة . والحب والشوق من جهة أخرى . فهي كثيرة البكاء والحزن : « فكانت إذا سمعت ذكر النار غشي عليها زماناً . وإذا ذكرت الموت انتفضت وأصابها رعدة ، وكانت تقول : استغفارنا يحتاج إلى استغفار . وكان موضع سجودها كهيئة الماء المستنقع من دموعها . ثم هي تسمو بعبادتها إلى مستوى الحب الخالص المنزه عن كل غاية سوى النظر إلى جمال الله تعالى فتقول : « ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته ، فأكون كالأجير

---

(١) صفة الصفوة ، ٤ / ١٧ ، الشعراني : الطبقات ، ١ / ٦٥ ؛ الكواكب الدرية ، ١ / ١٠٨ (رقم ترجمتها ٩١) .

السوء ، عبدته حباً له وشوقاً إليه » [١] . وينقل عنها العطار : « إلهي أنا غريبة يتيمة أرسف في قيود الرق ولكن غمي الكبير هو أن أعرف أراضٍ عنّي أو غير راض ، فسمعت صوتاً يقول : لا تحزني ، ففي يوم الحساب يتطلع المقربون إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه » [٢] .

يقول ابن الجوزي : « كانت لرابعة أحوال شتّى : فمرّة يغلب عليها الحب ، ومرّة يغلب عليها الأنس ، ومرّة يغلب عليها الخوف ، فكانت تقول في حال الحب :

حبيب ليس يَعْدِلهُ حبيب ... ولا لسواه في قلبي نصيب
حبيب غاب عن بصري وشخصي ... ولكنْ في فؤادي ما يغيب

وتقول في حال الأنس :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدّثي ... وأبحت جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس ... وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

وتقول في حال الخوف :

وزادي قليل ما أراه مبلّغي ... أللزاد أبكي أم لطول مسافتي
أتحرقني بالنار يا غاية المنى ... فأين رجائي فيك أين مخافتي [٣]

هذا ويعتبر بعض الباحثين رابعة العدوية صاحبة نظرية كاملة في « العشق الإلهي » وذلك لأسباب ذكروها منها :

---

(١) الكواكب الدرية ، ج ١ ص ١٠٩ ، وإلى هذا المعنى ذهب الحلاج في قوله :

ريدك لا أريدك للثواب ... ولكني أريدك للعقاب
فكل مآربي قد نلت منها ... سوى ملذوذ وجدي بالعذاب

(٢) العطار : التذكرة ، ج ١ ص ٦١ .

(٣) صفة الصفوة ، ج ٤ ص ٢٠٢ .

(أ) الأبيات التي نسبت إليها والتي تصرح فيها بما أسلفنا من عقيدتها في العشق الإلهي :

أحبك حبين حب الهوى وحب لأنك أهل لذاكـا
فأما الذي هو حب الهوى فشغلي بذكرك عمن سواكا
وأما الذي أنت أهل لـه فكشفك لي الحجب حتى أراكا
فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي ولكن لك الحمد في ذا وذاكا(١)

وقولها :

إني جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحث جسمي من أراد جلوسي
فالجسم مني للجليس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي(٢)

(ب) نظرتها إلى الحب الجسدي والشهوة الجنسية ، نظرة ازدراء واستخفاف واحتقار ، فتروي المصادر عنها أنها أجابت عبد الواحد بن زيد (ت ١٧٧ هـ ــ ٧٩٣ م) لما طلب خطبتها : « يا شهواني أطلب شهوانية مثلك » .

---

(١) شك كثيرون في نسبة هذه الأبيات إلى السيدة العدوية ، فالكلاباذي ذكرها ولكن لم يذكر أنها لرابعة (التعرف : تحقيق محمود أمين النواوي ، ص ١٣١) بل أكد أنها لمجهول ، وكذلك فعل أبو نعيم في الحلية (٩ / ٣٤٨) . وذكرها الزبيدي في شرح الأحياء منسوبة إلى سفيان الثوري مرة وإلى عبد الواحد بن زيد مرة أخرى (اتحاف السادة ، ٩ / ٥٧٦) بل من المعاصرين من أكد أنها منحولة عليها وليست لها ، يقول الدكتور الشيبي (المصدر السابق ، ص ٣٠٠) « ويبدو في هذه الأبيات التأخر أولا ، وضعفها باد في التعبير ، وعليها مسحة الشعر التعليمي الذي يقصد به ضغط تفاصيل العلوم في أبيات تحفظ عن ظهر قلب ، ونحله لذلك بين ، وأنظر أيضاً : الدكتور عبد القادر محمود ، المصدر السابق ، ص ١٦٣ .

(٢) الكواكب الدرية ، ج ١ ص ١٠٩ . يقول الذهبي : نسبها بعضهم إلى الحلول بنصف البيت وإلى الإباحة بتمامه قلت : فهذا غلو وجهل . ولعل نسبها إلى ذلك مباحي حلولي ، ليحتج بها على كفره « سير أعلام النبلاء » عن بدوي ، المصدر السابق ، ص ١٨٤ .

(ج) انها لما سمعت الآية الكريمة : « ان أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون » قالت : مساكين أهل الجنة في شغل هم وأزواجهم [1] .

ومهما تكن أنظار الباحثين فإن مما لا شك فيه أنها أول من ربطت ربطاً وثيقاً بين الحزن والحب ، يقول الأستاذ الدكتور مصطفى عبد الرازق : « وليس هذا الحزن في نفس السيدة رابعة إلا مظهر ما كانت تنبض في نفسها الشاعرة من الحب العميق . فالسيدة رابعة هي السابقة إلى وضع قواعد الحب والحزن في هيكل التصوف الإسلامي ، وهي التي تركت في الآثار الباقية نفثات صادقة في التعبير عن محبتها وحزنها ، وإن الذي فاض به الأدب الصوفي بعد ذلك من شعر ونثر في هذين البابين لهو نفحة من نفحات السيدة رابعة العدوية ، أمام العاشقين والمحزونين في الإسلام »[2] .

---

(١) ماسينيون : مجموعة نصوص ، ص ٧ .

(٢) الدكتور مصطفى عبد الرازق ، تعليقه على مادة « تصوف » في الترجمة العربية لدائرة المعارف الإسلامية ، المجلد الخامس ، ص ٢٩٦ — ٢٩٧ .

الفَصْلُ الرَّابِعُ

تطوّر الزهد إلى التصوف

تطوّرت التجربة الروحية للزهاد والنساك وبلغت مداها وذروتها عند رجال ظهروا في نهاية المائة الثانية للهجرة ، عرفوا باسم مستحدث مخصوص وهو التصوف. يقول القشيري: « اعلموا رحمكم الله تعالى أن المسلمين بعد رسول الله صلىّ الله عليه وسلّم ، لم يتَسَمَّ أفاضلُهم في عصرهم بتسمية علم سوى صحبة رسول الله صلّى الله عليه وسلم ، إذ لا فضيلة فوقها ، فقيل لهم : الصحابة ، ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمي من صحب الصحابة : بالتابعين ، ورأوا ذلك أشرف سمة ، ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين . ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقيل لخواص الناس ، ممّن لهم شدة عناية بأمر الدّين **الزهّاد والعبّاد** . ثم ظهرت البدع وحصل التداعي بين الفرق ، فكل فريق ادعوا أن فيهم زهاداً ، فأنفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة **باسم التصوف** ، واشتهر هذا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة » (١) . ويكاد يكون من المجمع عليه عند الباحثين بأن أول

---

(١) القشيري : الرسالة ، ص ٧ – ٨ ، يخالف الطوسي هذا الرأي ، ويرى أن الاسم عرف على عهد الصحابة والتابعين فيقول (وأما قول القائل : أنه اسم محدث أحدثه البغداديون =

من تسمى بهذا الاسم رجال ظهروا في الكوفة ، منهم أبو هاشم الكوفي (ت ١٥٠ هـ) ، وجابر بن حيان (ت ٢٠٨ هـ) ، وعبدك الصوفي (٢١٠ هـ) [١] .

والذي ينبغي الإنتباه إليه هو أن هذه الفترة هي التي بلغ فيها اهتمام المسلمين بترجمة التراث الأجنبي إلى العربية مداه ، وذلك بغية الوقوف عليه في صورته المدوّنة بعد أن تعرّفوا عليه شفاها من خلال الإختلاط الحضاري الذي تلا عصر الفتوحات الكبرى . وليس من شك أنه كان للمعارف الأجنبية أثرها العميق والفعال - سلباً وإيجاباً - في جوانب الفكر الإسلامي المتعددة ، سواء في صورة التأثر والتلبّس بها ، والدّعوة إليها بنشرها وإذاعتها ، والتلفيق بينها وبين التصور الإسلامي الصحيح ، أم في صورة الرّد عليها ونقضها وبيان تهافتها ومخالفتها لأسس العقيدة الإسلامية . وهكذا بدأت الحركة الروحية في الإسلام كغيرها من جوانب الفكر ، تستوعب أنظاراً وأفكاراً فلسفية ودينية استمدتها من عناصر أجنبية متباينة ومختلفة ، يهودية ومسيحية ، مجوسية وبوذية ، يونانية وغنوصية ، وتحاول

=فمحال ، لأن في وقت الحسن البصري ، رحمه الله ، كان يعرف هذا الاسم ،وكان الحسن قد أدرك جماعة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضي عنهم ، وقد روي عنه أنه قال : رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه ، أنظر : اللمع ، ص ٤٢) .

(١) ماسينيون : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة : « التصوف » ، وأنظر أيضاً ، نيكلسون : دائرة معارف الدين والأخلاق ، مادة « الصوفية » ، وأنظر الدكتور كامل الشيبي ، المصدر السابق ، ص ٢٦٩ - ٢٦٢ . يمكن القول اجمالا « بأن هؤلاء الثلاثة كانوا من ذوي الاتجاهات العقيدية الفاسدة ودعاة للعلم الباطن المستتر والكيمياء والسحر والدعوة السرية بل من المؤرخين من نسب إلى عبدك الصوفي دعوى الحلول والزندقة ، يقول الملطي (التنبيه ، ص ٩٢ ، طبعة الكوثري ١٩٦٨) العبدكية » زعموا أن الدنيا كلها حرام محرم لا يحل الأخذ منها إلا للقوت» . ولعل هذا يفسر عدم اهتمام رجال الطبقات من الصوفية بهم وبذكرهم ، أنظر أيضاً : نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٣ .

أن تصوغ كل ذلك لبنات ثابتة في هيكل الفكر الإسلامي وحقائقه وينتهي بها إلى غربة كاملة لتتماثل مع غيرها من حركات الهدم التي تمثلت في فرق الغلاة ، لولا الجهود المخلصة التي بذلها أكابر الصوفية من أهل السنة ، ممن تصدوا للتصوف السلبي الهادم ، وردّوا علم الحقيقة إلى أحضان الشريعة وحدودها ورسومها ، كما سنشير بعد قليل .

والذي نميل إليه ويدل عليه حقيقة الأمر هو أن غياب مصطلح « الزهد » عنواناً للحركة الرّوحية في الإسلام ، وظهور لفظ « التصوف » بديلاً له يحدّد في ذاته بدء مرحلة جديدة في تطور النزعة الرّوحية في الإسلام ، وهي مرحلة تشير إلى عملية استمداد واسعة من دوائر الفكر الأجنبية ، وهكذا تحول الأمر من زهد وعبادة إلى نظريات فلسفية ذات طابع صوفي عليها مسحة الغلوّ والغربة عن الإسلام ، يدل على ذلك أمور كثيرة : منها أن المصادر الإسلامية ربطت المصطلح أصلاً بأشخاص من أمثال عبدك الصوفي وأبي هاشم الكوفي ، وجابر بن حيان ، ممّن لم تحفل المصادر الصوفية بهم كثيراً ، ولم تشر إليهم بل غاب ذكرهم في سلاسل الطرق الصوفية ونسبها الروحي ، وهو أمر يدل في ذاته على رغبة الصوفية المتأخرين في ألاّ يرتبط مشربهم بمذاهب أولئك ممن عرفوا بالغلوّ والتشيّع والإشتغال بالعلوم المستترة والغامضة ، من كيمياء وسحر وشعبذة .

ومنها أيضاً أن إسم الصوفي بقي مقروناً لقرون تلت في الأدب التركي والفارسي على وجه الخصوص ، بمعاني الرياء والنفاق الديني والتحرر الفكري وتجاوز الحرمات وإسقاط العبادات (١) . ولعل هذا الأمر هو ما حمل بعض المؤرخين من أهل السنة إلى الفصل الحادّ بين الزهد والتصوف

---

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٦٩ .

والتمييز بينهما . يقول ابن الجوزي : « التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد . ويدل على الفرق بينهما أن الزهد لم يذمه أحد وقد ذموا التصوّف »[1] . وإلى قريب من هذا ذهب السّهروردي ، إذ يقول : « التصوف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون الرجل بدونها صوفياً »[2] وإلى هاتين المرحلتين المتتابعتين يشير نيكلسون موضحاً الفرق بينهما . فيقول : « وأقدم أنواع التصوف الإسلامي كان تصوف زهد وورع لا تصوّف فلسفة ونظر ... فالصوفية الأولون كانوا في الحقيقة زهّاداً وادعين أكثر منهم صوفية »[3] .

ويمكن بيان تأثر الحركة الروحية اجمالاً بهذه الثقافات الأجنبية الدخيلة من خلال استعراض صور الإنحراف التي شابت التصوف الفلسفي ، قبل حركة التصحيح والتي منها :

أ ـ التأويل الرمزي الإشاري : « Metaphorical Interpretaion »

بدا أسلوب التأويل ضرورياً للصوفية المتفلسفين وذلك كوسيلة حاولوا بها الجمع والتوفيق بين نصوص الشرع المنزل والأنظار الفلسفية التي استمدوها من دوائر الفكر الأجنبي ، ذلك أن التفسير المألوف المعتمد على المأثور مما لا يتسع المجال فيه كما يقول السهروردي : « إلا للقول المنقول عن الرسول ﷺ وصحابته من بعده أما التأويل فتمتد العقول فيه بالباع الطويل »[4] .

---

(١) تلبيس ابليس ، ص ١٥٩ .

(٢) عوارف المعارف ، ص ٥٤ ، وأنظر : الفصل الخاص بتعريف « التصوف » .

(٣) المصدر السابق ، ص ١١٣ . وهذا الرأي مستمد من ابن خلدون ، الذي ميز بوضوح بين الزهد والتصوف ، فأعتبر الأول إسلامياً في أصوله ومباينه وعد الآخر أنظاراً فلسفية ومعتقدات أجنبية لا تمت إلى الإسلام بصلة ، أنظر فتوى ابن خلدون ـ بذيل كتابه : شفاء السائل ، ص ١١٧ .

(٤) السهروردي : عوارف المعارف ، ص ٣٨ .

وهكذا وبتوجيه النصوص الشرعية إلى معان غير تلك التي تدل عليها ظاهرها تمكن غلاة الصوفية من عبور الهوة السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية والنتائج الفلسفية والصوفية التي تلزم عن مذاهبهم .

يقول نيكلسون : « استطاع الصوفية – متبعين في ذلك الشيعة – أن يبرهنوا بطريقة تأويل نصوص الكتاب والسنة تأويلاً يلائم أغراضهم ، على أن كل آية ، بل كل كلمة في القرآن ، تخفي وراءها معنى باطناً لا يكشفه الله إلاّ للخاصة من عباده الذين تشرق هذه المعاني في قلوبهم في أوقات وجدهم . ومن هنا نستطيع أن نتصوّر كيف سهل على الصوفية بعد أن سلّموا بهذا المبدأ أن يجدوا دليلاً من القرآن لكل قول من أقوالهم ونظرية من نظرياتهم أيّاً كانت »[١] .

ولقد اعتمد غلاة الصوفية في هذا الخصوص على الفكر الأجنبي المتمثل في النظرة الأفلاطونية ومذهب الغنوصيين . فكما أن رجال الأفلاطونية لم يروا في الألفاظ إلاّ ظلالاً شاحبة للحقيقة المجردة وقالوا : إن المعرفة الحقة اليقينية لاتدرك إلاّ بالتأمل الباطني العميق والمجاهدة النفسية في درجات الكشف العليا حين تتضح خلالها للمتأمل الحقائق على ما هي عليه ، كذلك اعتمد فلاسفة الصوفية هذه الدّعوى وزعموا : أن الوقوف على ظاهر نصوص الشرع حجاب يمنع من الوصول إلى حقائق الأمور ، وأن العلم الظاهر يدخله الظن والشك والمشاهدة ترفع الظن وتزيل الشك ، وهكذا أحلوا علم القلوب المبني على التأمل الباطني محل العلم المستمد من كتب الفقهاء : « فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود لا عن فكر وظن (ذلك لأن) الأفكار محل الغلط والخطأ والوهم »[٢] .

---

(١) نيكلسون : المصدر السابق ، ص ٧٦ .

(٢) ابن عربي : الفتوحات المكية ، ج ٤ ص ٣٠٤ ، وأنظر رسالته إلى الفخر الرازي ، الشعراني : الطبقات ، ج ١ ص ٥ ، وأنظر فصل : المعرفة عند الصوفية .

أما أثر الغنوصية فيظهر في اعتماد الصوفية عموماً دعواها بأن المعرفة الحقة طريقها التأمل الباطني والمجاهدة النفسية والتطهر الروحي . فتلاقى الغلاة مع مذاهب الغنوص في معارضتهم لنوعي المعرفة : العقلية التي طريقها الإستدلال والبرهان والأقيسة المنطقية ، والمعرفة الدينية ، التي سبيل ثبوتها احترام النصوص الشرعية والإبتعاد عن استعمال الرخص والتأويلات التعسفية فيها .

ولقد رافق هذا الإعتماد المتزايد على أسلوب التأويل الرمزي ، ازدراء وتنديد بالفقهاء والمحدثين وأرباب النظر والاستنباط وعموم المفسرين ، ممن صاروا يلقبون من قبل غلاة الصوفية **« بعلماء الرسوم والظاهر »** . يقول ابن عربي : « ما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله المختصين بخدمته ، العارفين به من طريق الوهب الإلهي ، الذين منحهم أسراره في خلقه وفهم معاني كتابه وإشارات خطابه ، فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل عليهم السلام »[1] .

والمعروف لدى العارفين بتطور الفكر الديني في الإسلام ، أن التأويل الذي لا يلتزم بقواعد اللغة ودليل العقل والشرائط التي وضعها له العلماء ، بدأ في دائرة الفكر الإسلامي بغلاة الشيعة من أمثال المعمرية والخطابية والجناحية والمغيرية والعجلية ، ممن اتخذوا من التأويل وسيلة لهدم الدين ودك معاقله وجعلوه طريقاً ينتهي بهم إلى إسقاط التكاليف واستحلال

---

(١) ابن عربي : الفتوحات ، الباب ٥٤ ، ص ٢٧٩ . ويقول الغزالي في وصف حال هؤلاء الغلاة : « وفرقة أخرى إدعت علم المعرفة والمشاهدة للحق من عين القلب ومجاوزة المقامات والأحوال . ويظن أن ذاك أغلى من جملة علم الأولين والآخرين ، فهو ينظر إلى الفقهاء والمفسرين والمحدثين وأصناف العلماء شزراً بعين الازدراء والاحتقار » الزبيدي ، اتحاف السادة ، ج ٨ ص ٤٨٠ .

الحرمات وادعاء النبوة والألوهية وابتداع مذاهب ومعتقدات عن طريق الجمع والتلفيق، والاختيار والانتخاب، والمزج والخلط بين عقائد الإسلام وعناصر الفكر الأجنبي المستمد من اليهودية والمسيحية والمجوسية والفيثاغورية والأفلاطونية، وصهر ذلك كله في مزيج ديني فلسفي عجيب لا تكاد تتعرف فيه على مصادر الفكر الأصيلة إلا بعناء وجهد [١] وبلغ الأمر غايته ومنتهاه عند فرق الإسماعيلية وجماعات أخوان الصفاء والحلاجية وغيرها من الفرق التي ربطت التأويل الإشاري بألوان من العلوم المستترة الغامضة من كيمياء وسحر وشعوذة واشتغال بالحروف والأعداد، وزعمت أن ظاهر الشريعة قشور تصلح للعامة فهي دواء للنفوس الضعيفة، أما العقول القوية فلا تقنع إلا بالمعاني المستورة والحقائق الباطنية. يقول كوربان: «يرى العرفان الإسماعيلي أن كل ظهور خارجي وكل مظهر، له معنى داخلي مستور وحقيقة باطنية. وهذه الحقيقة أسمى من الحقيقة الظاهرة، إذ بفهمها يتقرّر التقدّم الروحي للمستجيب. إذن **فالظاهر صدَفة لا بدّ من كسرها نهائياً**، الأمر الذي يقوم به ويتمه التأويل الإسماعيلي، وذلك بأن يعود بمعطيات الشريعة إلى حقيقتها العرفانية (الغنوصية) التي هي فهم المعنى الحقيقي للتنزيل والشريعة ... فإذا ما تصرف المستجيب وفق المعنى الروحي سقطت عنه الإلتزامات التي تفرضها الشريعة» [٢].

وأما أخوان الصفا، فتقول إحدى رسائلهم [٣]: ينبغي – لاخواننا –

---

(١) أنظر كتابنا: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، فصل: الغلاة، ص ٤٨، وما بعدها. وأيضاً، كولد زيهر: مذاهب التفسير الإسلامي، الفصل الخاص: بتفسير الفرق

(٢) كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص ١٦١.

(٣) رسائل اخوان الصفا، ج ٤ ص ٤١.

أيدهم الله تعالى – ألا يعادوا علماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » ، وكانوا يزعمون : « أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، فهو دواء للنفوس المريضة الضعيفة ، أما العقول القوية ، فغذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة » . وكانوا يزعمون : « أن للكتب النبوية تأويلات وتفسيرات غير ما يدل عليها ظاهر ألفاظها ، يعرفها الراسخون في العلم » [(١)] . وهم إذ يلتقون مع الغنوصية ومبدأ التلفيق فيها ، قالوا : « إن علومنا مأخوذة من أربعة كتب : **أحدها :** الكتب المصنفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة ... **والآخر :** الكتب المنزلة التي جاءت بها الأنبياء ، صلوات الله عليهم ، مثل التوراة والإنجيل والفرقان ... **والثالث :** الكتب الطبيعية ، وهي صور أشكال الموجودات بما هي عليه الآن من تركيب الأفلاك وأقسام البروج وحركات الكواكب .. **والنوع الرابع :** الكتب الإلهية التي لا يمسها إلاّ المطهّرون الملائكة التي هي بأيدي سفرة كرام بررة ، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئياتها » [(٢)] . وكان الحلاج يقول : « ستر الله عنك ظاهر الشريعة وكشف لك حقيقة الكفر ، فإن ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جليّة » [(٣)] . وإلى هذا المعنى يشير جلال الدين الرومي في المثنوي : « أنك عابد صنم لو بقيت أسير الصورة ، فدع صورة الصنم وأنظر إلى إلى الحقيقة » [(٤)] . وبلغ التأويل عند ابن عربي نهاية خطيرة حتى أنه كاد

---

(١) رسائل اخوان الصفا ، الرسالة : ٤٢ ، في الآراء والديانات ، ج ٤ ص ٤٦ .
(٢) الرسائل ، ج ٤ ص ٤٢ .
(٣) أخبار الحلاج ، ص ٦٣ .
(٤) المثنوي : البيت ، ٢٨٩٣ ، ص ٣٤٥ ترجمه كفافي .

– كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي – «يحوّل القرآن بمنهجه الخطير في التأويل إلى قرآن جديد» [(١)] .

ثم لمّا تلبّست الصوفية بهذه المعاني المسترقة من مذاهب الغلاة والملاحدة وأسرفوا في استعمال الرخص والتأويلات التي من شأنها أن تُحيل الشرع المنزل إلى ركام هامدة ومجموعة آراء وأفكار لا تمت إلى الدين الإسلامي بصلة ، انبرى صوفية أهل السنّة ، أمثال الجنيد البغدادي والطوسي والكلاباذي والقشيري والغزالي ، لمحاربة هذا الاتجاه ، ورسموا للتأويل قانوناً ينظمه ، فأوجبوا الإمتناع عن التأويل من غير برهان عقلي قاطع يستدعي الصيرورة إليه ، وتشدّدوا في منع تغيير الظواهر من غير ضرورة داعية ، واشترطوا ألاّ ينتهي التأويل إلى هدم ركن ثابت في الدين .

وقد حاول الإمام الغزالي أن يضع منهجاً معتدلاً قوامه الموازنة بين الظاهز والباطن ، فيقول : «أبطال الظواهر ، رأي الباطنية ، الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين ولم يعرفوا الموازنة بين العالمين ولم يفهموا وجهه . كما أن إبطال الأسرار ، مذهب الحشوية . فالذي يجرّد الظاهر حشوي ، والذي يجرّد الباطن باطني . والذي يجمع بينهما كامل» [(٢)] . وقد سبق الغزالي رجال من أكابر صوفية أهل السنة إلى التنبيه إلى مخاطر التأويلات الرمزية المسرفة وجهدوا من أجل ربط الحقيقة بالشريعة ورسومها ، فالسراج الطوسي يؤكد بأن مذهب الصوفية هو : «عدم النزول على الرخص وطلب التأويلات والميل إلى الترفه والسعات وركوب الشبهات ، لأن ذلك تهاون بالدّين وتخلف عن الإحتياط ، وإنما

---

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي ، ابن عربي في دراساتي ، الكتاب التذكاري ، ص ١٣ .
(٢) الغزالي : مشكاة الأنوار ، ص ٧٣ .

مذهبهم التمسك بالأولى والأتم في أمر الدّين »[1] . وكان السّري السقطي يقول : « التصوف اسم لثلاث معان : وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، **ولا يتكلم بباطن في علم ينقضه** عليه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا تحمله الكرامات على هتك محارم الشريعة »[2] . وكان التستري يقول : « كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنّة فباطل »[3] . ويقول الغزالي : « اعلم أن سالك سبيل الله تعالى قليل . والمدّعي فيه كثير . ونحن نعرفك علامتين تجعلهما أمام عينيك وتعتبر بها نفسك وغيرك . فالعلامة الأولى : أن تكون جميع أفعاله الإختيارية موزونة بميزان الشرع ، موقوتة على حدّ توقيفاته ؛ إيراداً وإصداراً ، وإقداماً واحجاماً ؛ إذ لا يمكن سلوك هذا السبيل إلاّ بعد التلبس بمكارم الشريعة كلها . . . ! ! »[4] ، ويقول الهوجويري في الكشف : « الشريعة من غير الحقيقة نفاق ، والحقيقة من غير الشريعة إلحاد ، وتداخلهما كتداخل الرّوح والجسد ، إذا فصلت الرّوح عن الجسد يضحى بعدها جثة هامدة ، وتتلاشى الروح ، كما يتلاشى الرّيح ، وإقرار المسلم بالإسلام يشملها جميعاً ، فقوله : لا إله إلاّ الله ، هو الحقيقة ، وقوله : محمد رسول الله ، هو الشريعة ، فمن أنكر الحقيقة كفر ، ومن رفض الشريعة تزندق »[5] . وفي هذا المعنى يقول العلامة ابن خلدون : « مقام الإحسان هو اتفاق الباطن والظاهر مع المراقبة في

---

(١) السراج : اللمع ، ص ٢٨ .

(٢) القشيري : الرسالة ، ص ١٢ . السهروردي : عوارف المعارف ، ص ٥٣٩ (أورده على لسان ذي النون) .

(٣) السراج : اللمع ، ص ١٤٦ .

(٤) الغزالي : ميزان العمل ، ص ٣٩٩ .

(٥) الهوجويري : كشف المحجوب ، (نقلا عن نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ص ٩٠) .

جميع العمل حتى لا تتخلل غيبة برجه . وهذا هو الأكمل في حق طالب النجاة ... وهذا هو معنى ما يقوله بعض الأكابر من أن للشريعة ظاهراً وباطناً ، بمعنى : أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم وحكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم . لا ما يموّه به بعض الباطنية من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقتضي : أن الشارع أظهر حكماً وأبطن آخر . تعالى الله عما يقولون »[١] .

ب – إسقاط التكاليف الدينية واستحلال المحرمات : Anti-nomianism

ظهرت هذه الدعوة في الفكر الإسلامي – بادىء الأمر – عند غلاة الشيعة ممن استباحوا لأنفسهم التمرد على سلطان الشريعة والتحلل من القانون الديني والأخلاقي . والنزوع إلى الإباحية والإلحاد ، وهي نزعة ربطها كتاب المقالات : أمثال الأشعري والبغدادي والشهرستاني ، ببديانات الفرس القديمة مثل المزدكية ، والزروانية[٢] . فالمعمرية – وهم فرقة من الخطابية – « استحلوا الزنا واستحلّوا سائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة ، وتأولوا على ما استحلوا قول الله عز وجل : « يريد الله أن يخفّف عنكم »[٣] والجناحية : « استحلوا الزنا وشرب الخمر وأكل الميتة وكانوا لا يرون وجوب الصلاة والزكاة والحج ويؤلون ذلك بموالاة قوم

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل ، ص ١٤ .

(٢) الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٢٧ ، حيث جعل هذه الفرقة السادسة من فرق الصوفية وسماهم (المباحية) وقال عنهم « قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتلبيسات في الحقيقة ، وهم يدعون محبة الله تعالى ، وليس لهم نصيب في شيء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ، ويقولون . ان الحبيب رفع عنا التكليف ، وهؤلاء هم شر الطوائف ، وهم على الحقيقة على دين مزدك » .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٦٨ – ٧٤ – ٧٧ ، الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ١١٠ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ ، النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٥ – ٣٨ – ٣٩ .

من آل البيت ، ويتأولون قوله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح إذا ما اتقوا وآمنوا » [١] . واستحلت المنصورية : « النساء والمحارم وزعموا أن الميتة والدم ولحم الخنزير والخمر وغير ذلك من المحارم حلال ، وتأولوا المحرمات كلها على أسماء رجال أمرنا الله بمعاداتهم ، وتأولوا الفرائض على أسماء رجال أمرنا بموالاتهم . وأجازوا نكاح الأمهات والبنات والأخوات ونكاح الرجال » [٢] ، ومثل هذا كثير .

ولقد سرت هذه النزعة العدمية (Anti-nomianism) التي لا تعترف بحدود الشرع المنزل إلى صفوف غلاة الصوفية ممن : « أباحوا لأنفسهم اطراح الشرائع وزعموا أن الإنسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده » [٣] ، وزعم البعض : « أن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التي سموها المنزلة الخاصة » [٤] . وتأول البعض قوله تعالى : « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » ، قائلا : « إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادة » [٥] ومالت جماعات إلى جلسات الرقص والسماع والتصفيق التي سرت إليهم من « اليوجا الهندية » [٦] ، وأضافوا إلى ذلك القول بالشواهد أي :

---

(١) و (٢) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٦٨ – ٧٤ – ٧٧ ، الأسفراييني التبصير في الدين ، ص ١١٠ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ ، النوبختي : فرق الشيعة ، ص ٢٥ – ٣٨ – ٣٩ .

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ٣١٠ ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٧٤ ، ابن تيمية : مجموعة الرسائل ، ج ١ ص ٧٨ ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٣٥٢ .

(٤) ابن تيمية : رسالة العبودية ، ص ١٠ ، الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٢٨٩ ، ابن خلدون : شفاء السائل ، ص ٨٤ .

(٥) الزبيدي : اتحاف السادة ، ج ٨ ص ٢٧٨ .

(٦) آسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ، الترجمة العربية للدكتور عبدالرحمن بدوي ، ص ١٨٠ ، وقد أنكر ابن عربي هذه الدعوى (أنظر : التدبيرات ، ص ٢٣٧ ، كذلك فعل الإمام الشاطبي في « الاعتصام » ، ج ١ ص ٢٦٠) .

استحسان النظر إلى وجوه الأحداث الحسنة ، فكانت تقول إن الله تعالى يصطفي أجساماً حسنة جميلة فيحل فيها . يقول ابن الجوزي : « بلغني عن هذه الطائفة التي تسمع السماع أنها تضيف إليه النظر إلى وجه الأمرد ، وربما زينته بالحلي والمصبغات من الثياب والحواشي ، وتزعم أنها تقصد بها الإزدياد في الإيمان بالنظر والإعتبار والإستدلال بالصنعة على الصانع »[1] ويقول في مكان آخر : « اعلم أن المتصوفة في صحبة الأحداث على سبعة أقسام : القسم الأول : أخبث القوم ، وهم ناس تشبهوا بالصوفية ويقولون بالحلول ، زعموا أن الحق تعالى اصطفى أجساماً حل فيها بمعاني الربوبية ، ومنهم من قال هو حال من المستحسنات ، وقد أوردوا على زعمهم أحاديث موضوعة اخترعوها مثل الحديث المختلق : أطلبوا الخير عند حسان الوجوه ، والحديث الآخر المخترع : ثلاث يزدن قوة النظر : النظر إلى الخضرة وإلى الماء الجاري وإلى الوجه الحسن »[2] . وكانت الحُبْيِّة تزعم : « ان الله تعالى إذا أحب عبداً رفع عنه الخطاب وأسقط عنه العبادات »[3] . ومن الصوفية من تجاسروا على تبرير هذا الفساد بأسباب زائفة صوفية ، فيقولون : « إن المحب يصل من خلال تأمل جمال المخلوق إلى معرفة جمال الخالق ، ومن الحسن المتكثر إلى الجمال المطلق ، ويقولون : « إن التأمل الأفلاطوني في أثناء الإنشاد للجمال الجسماني لهؤلاء الفتيان المرد

---

(١) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ١٦٢ – ١٦٥ – ٢٥٩ .

(٢) المصدر السابق ، ص ٢٥٦ – ١٤٧ ، وأنظر ، الطوسي : اللمع : « باب ذكر غلط الحلولية ، ص ٥٤١ ومنهم « الحلمانية » المنسوبون إلى ابن حلمان الدمشقي : وكان أصله من فارس ومنشؤه حلب وأظهر بدعته بدمشق فنسب إليها . والذي كان يرى ان الله يحل في الجميل من الناس باعتباره تعالى جميلا يحب الجمال ، ومن هنا اعتادوا فيها ذكر المؤرخون – أن يسجدوا لذوي الحسن من الخلق تعبيراً عن هذه الصيغة وكانوا يرون « أن من عرف الإله على الوصف الذي يعتقده هو ، زال عنه الحظر والتحريم واستباح كل ما يستلذه ويشتهيه ، وأنظر الأسفراييني : ص ١١٥ ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٩ (الحلمانية) .

(٣) البزدوي : أصول الدين ، ص ٢٥٣ – ٢٥٤ (طبعة مصر ، ١٩٦٣) .

يفيد في أن يبث في النفس رؤيا الجمال ، ثم إن الإغراء الشهواني إذا تغلب عليه المرء قبل الموافقة ، يمثل عندهم فضيلة زهدية يرضى الله عنها [١] .
ويرون أن الحب والعشق ينبغي أن يسمو فوق رغبات الحس ودواعي المتعة ، ذلك أن العشق — كما يقول الجامي — على لسانهم : « الذي هو منقبة من مناقب الإنسان ، وخاصة من خصائصه حيثما وجد ، يستلزم العفة والطهر . أما العشق الذي هو هوى النفس وشهوة الطبع ، فمن صفات البهائم والسباع » [٢] . ويسوق غلاة الصوفية دليلاً لهذه الدعوى الخبيثة حديثاً مختلقاً موضوعاً لا أصل له ، أوردوه على لسان الرسول ﷺ « كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني » قال ابن تيمية : « ليس هذا الحديث من كلام النبي ولا يعرف له سند صحيح ولا ضعيف » . ويعقب الإمام القشيري على هذا المذهب الخبيث قائلاً : « إنه من وساوس القائلين بالشاهد ، وهو نظير الشرك وقرين الكفر » [٣] ، ويقول السهروردي عن هؤلاء الإباحيين : « إن أقواماً تسموا بالملامتية تشبهاً بهم وإنتساباً ، وهم في الحقيقة منتهجون مناهج أهل الإلحاد ، يزعمون أن ضمائرهم خاصت إلى الله تعالى ، ويقولون : « هذا هو الظفر بالمراد . والإرتسام بمراسم الشريعة رتبة العوام والقاصري الإفهام المنحصرين في مضيق الإقتداء تقليداً . وهذا هو عين الإلحاد والزّندقة والأبعاد . فكل حقيقة ردّتها الشريعة فهي زندقة ، ومن جملة أولئك قوم يقولون بالحلول ويزعمون أن الله تعالى يحل فيهم ويحل في

---

(١) أنظر ، آسين بلاثيوس : المصدر السابق ، ص ١٨٠ .

(٢) جامي : بهارستان ، ليلى مجنون أو الحب الصوفي ، ترجمة الدكتور محمد غنيمي هلال ، ص ٣٩ ، القاهرة ١٩٦٢ ، الطبعة الثانية .

(٣) القشيري : الرسالة ، ص ١٨٤ ، السهروردي : العوارف ، ص ٧٩ — ١٧١ .

أجسام يصطفيها ومنهم من يستبيح النظر إلى المستحسنات إشارة إلى هذا الوهم » [1] .

وهكذا وبالجملة ، فإننا – كما يقول كولد تسيهر – : « لا نعدم بين هؤلاء الغلاة فريقاً يستبيح لنفسه إغفال الشعائر فحسب ، بل يرى أن من حق الصوفي أن يتخطّى كافة النواميس الخلقية وأن يخرج على العرف الإجتماعي وعلى ما يسمى بالخير والشر ، وقدوتهم في هذا « اليوجا » وبعض الغنوصيين من اليهود والنصارى » [2] ، فالبرهمي يقول عن نفسه « في اللحظة التي تتجلى أو تنبعث المعرفة فيها في نفسي ، حيث أصبح متحداً مع براهما ، لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة » [3] . وعند الغنوصيين عموماً : « التأمل في الكائن الأعلى يجعل الأعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها ، وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الأخلاقية ، حتى الوصايا العشر تصبح محتقرة ، فاتحاد الرّوح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحدودة » [4] ، وقد انتبه البيروني إلى هذه الصلة المعقودة بين التصوف الغالي والتصوف الهندي وأبان بأن الدّعوة إلى إسقاط الظواهر التعبدية من الصلوات والتنكر لإقامة الشعائر الدينية وفروض العبادة هو من أخص خصائص طريقة « باتنجل » الهندية ، التي لا يعترف سالكوها بالعبادات بل ويحتقرون الصلوات وكل أنواع

---

(١) السهروردي : العوارف ، ص ٧٨ – ٧٩ .

(٢) كولد زيهر : العقيدة والشريعة ، ص ١٦٦ ، وأنظر : نيكلسون : المصدر السابق ، ص ٧٧ .

(٣) اولترامارا : تأريخ الآراء الشيوصوفية في الهند (بالفرنسية ، ج ١ ص ٢١٤) عن كولد زيهر ، ص ٣٥٤ ، الهامش ، ١٠٣ .

(٤) المصدر السابق .

العبادات التي تنطق بالأصوات وجميع الظواهر التي تشف عن الطقوس الدّينية » [1] .

تلك صورة مختصرة لهذه النزعة الهدمية التي نفذت إلى دوائر الصوفية في الإسلام والتي ترتد في أصولها إلى البوذية ومذاهب الغنوص والأفلاطونية المحدثة . وقد أنكر أكابر الصوفية وشيوخها هذه النزعة العدمية وأبانوا عن جوانبها السلبية الهدامة ووقفوا منها موقف المعارضة والتنديد : « وأكدوا أن التحقق الكامل بالحقيقة وهو الغاية التي سعوا إليها في الطريق ، لا يتعارض مع مراعاة أوامر الشرع فحسب . بل إن مراعاة الشرع جزء لا يتجزأ من نظامهم الصوفي » [2] .

يقول الإمام القشيري في الرسالة عن هؤلاء : « ارتحل عن القلوب حرمة الشريعة ، فعدّوا قلة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام . ودانوا بترك الإحترام . وطرح الإحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات . واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الغفلات . وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات . ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال وتحققوا بحقائق الوصال وأنهم قائمون بالحق ، لا يجري عليهم أحكامه ، وهم محو وليس لله عليهم فيما

---

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقوله ، ص ٣٤ ، وأنظر أيضاً ، السهروردي الحلبي ، حيث يقول عن حال الواصلين إلى عالم العقول المجردة : « قلت أتسبحون الله عز وجل تسبيحاً قال : كلا ان الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبح ، وان كان هناك تسبيح ، فانه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه ، » (رسالة أصوات أجنحة اسرائيل) ضمن كتاب بدوي : شخصيات قلقة ، ص ١٤٩ .

(٢) نيكلسون : المصدر السابق ، ص ٧٧ .

يؤثرونه أو يرورونه عتب ولا لوم . وأنهم كوشفوا بأنوار الأحدية ، واختطفوا عنهم بالكلية وزالت عنهم أحكام البشرية »[1] . ويقول الإمام الغزالي عن هؤلاء الإباحيين : « وفرقة أخرى وقعت في الإباحة وطووا بساط الشرع ورفضوا الأحكام ، وسوّوا بين الحلال والحرام ، فبعضهم يزعم ان الله مستغن عن عملي فلِمَ أتعب نفسي ، ومنهم من يدّعي : الوجد والحب لله قبل معرفته ثم لا يخلو عن مقارنة ما يكره وعن إيثار هوى نفسه على أمر الله »[2] . ويقول الطوسي في « اللمع » : باب في ذكر الفرقة التي غلطت في الإباحة والحظر والرد عليهم ، قال الشيخ رحمه الله : « ثم زعمت الفرقة الضالة : في الحظر والإباحة ، أن الأشياء في الأصل مباحة . فظنت هذه الطائفة الضالة بالإباحة ، لأن ذلك كان منهم على حال ، جاز لهم ترك الحدود ، أوْ أنْ يجاوزوا حد متابعة الأمر والنهي ، فوقعوا من جهلهم في التيه ، وتاهوا ، وطلبوا ما مالت إليه نفوسهم : من إتباع الشهوات ، وتناول المحظورات ، تأويلاً ، وحيلاً ، وكذباً ، وتمويهاً »[3] .

وهكذا وقف هؤلاء الأكابر أمام تيار العدمية وجهدوا من أجل ربط التجربة الروحية بقواعد الشرع ، فصانوا التصوف من هذه النزعة الخبيثة ، وعادوا به إلى حظيرة الإسلام وتعاليمه .

---

(١) القشيري : الرسالة ، ص ٢ – ٣ .

(٢) الغزالي : الأحياء ، ج ٣ ص ٣٤٨ .

(٣) اللمع ، ص ٥٣٨ ، وينقل السهروردي (العوارف ، ص ٧٩) عن الجنيد ، قال رجل للجنيد : « أهل المعرفة بالله يصلون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى . فقال الجنيد : ان هذا قول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهذه عندي عظيمة . والذي يسرق ويزني أحسن حالا من الذي يقول هذا » .

ج – القول بوحدة الأديان : Inter- Confessionalism

ترتد هذه الدّعوة في أصولها الأولى إلى فرق غلاة الشيعة ممّن حاولوا المزج والتوفيق بين العقائد الإسلامية ، وأنظار وأفكار استمدوها من الأديان والفلسفات الأخرى كاليهودية والمسيحية . والمجوسية والفلسفات اليونانية . من فيثاغورية وأفلاطونية وأفلاطونية محدثة ورواقية وابيقورية ، فألتقوا في محاولتهم هذه مع ما عرف في الدوائر الغنوصية من ميل إلى الجمع والتلفيق (١) . ثم تطورت النزعة على أيدي فرق الباطنية من الإسماعيلية وجماعات إخوان الصفا والقرامطة . فالمذهب الإسماعيلي يقوم في جوهره على فكرة « المزج والتلفيق بين مذاهب دينية مختلفة وآراء متباينة . سياسية وإجتماعية متعدّدة ومبادىء فلسفية وعلمية متنوعة » (٢) . حتى إذا انتهينا إلى حركة اخوان الصفا . وجدنا رسائلها تصرح بمبدأ وحدة الأديان والعقائد . فالحركة كانت في جوهرها « حركة جمع وتوحيد للمذاهب ، قصد منه جعل مختلف الأشخاص . من مختلف الإتجاهات يقبلون عليه ويعتقدون أن ما يؤمنون به . لا يختلف عما يراه الآخرون ، وبالتالي يلتقي المجموع على هدف واحد وفي عمل واحد » (٣) . تقول إحدى رسائلهم : « ينبغي لإخواننا – أيدهم الله تعالى – ألا يعادوا علماً من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ، ولا يتعصبوا لمذهب من المذاهب ، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ، ويجمع العلوم كلها » (٤) .

---

(١) أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ٤٤ ، وما بعدها .

(٢) جوزي (بندلي) : تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام ، ص ١٢١ ، وأنظر : براون : « تاريخ الأدب في إيران ، من الفردوسي إلى السعدي » ترجمة الدكتور ابراهيم أمين الشواربي ، مطبعة السعادة ١٩٥٤ ، ص ٢٤٣ .

(٣) انعام الجندي : دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية ، ص ٢٤٢ .

(٤) الرسالة الخامسة والأربعون ، ج ٤ ص ٤١ .

ثم سرت هذه الدعرة إلى غلاة الصوفية حيث تولدت لدى غالبيتهم نزعة مشتركة نحو محو الحدود التي تفصل بين العقائد والأديان وصاروا يرون — كحركة اخوان الصفا — : « أن هذه العقائد لها نفس القيمة النسبية ازاء الغاية المثلى التي ينبغي الوصول إليها كما أن هذه الأديان تتجرد عن هذه القيمة إذا لم تنتج المحبة الالهية ، هذه المحبة التي يمكن أن تعتبر مقياساً موحداً ثابتاً لتقدير الأديان ، وهكذا فعلى مذهب القوم : اليهود والنصارى ، وأهل كل دين سواء أكانوا وثنيين أم كتابيين إنما يعبدون الله مهما توجهوا ، والمتدين منهم محب لله ، وكل الأديان ليست إلا طرقاً توصل إلى غاية واحدة ، والخلاف في الأسامي »[1] . والدّعوة في جذورها من **تأثيرات الفلسفة الهندية** ، يقول شانكارا : « أعبد الله في أي معبد شئت ، أو أركع أمام أي إله بغير تفريق »[2] . وعلى غرار هذه الدّعوى زعم بعض الصوفية في الإسلام : « بأن الشوق إلى الله يجب أن يمحو في نفوسنا الصور الخارجية للعبادة ، كيما نجد من أقامها ، فأشكال الشعائر وضروبها ليست إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها »[3] ، وهذا معنى قولهم : « إن الشريعة لا تربط العارفين » ، وهو ما قصده الحلاج في قوله « من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له ، حجب عن رؤية الأعمال »[4] ، وقوله الآخر : « وأعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام ، وغير ذلك من الأديان ، هي ألقاب مختلفة وأسماء متغايرة ، والمقصود منها لا يتغيّر ، ولا يختلف »[5] ، وفي ذلك أيضاً

---

(١) كولد زيهر : المصدر السابق ، ص ١٧٠ ، وأنظر أحمد أمين ، ظهر الإسلام ، ج ٢ ص ٦٤ .

(٢) وول ديورانت : قصة الحضارة (الفلسفة الهندية) ، ج ٣ ص ٢٧٢ .

(٣) ماسينيون : المنحنى الشخصي للحلاج ، ضمن كتاب « شخصيات قلقة في الإسلام » ، ص ٦٧ . وأنظر أيضاً : الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص ١٢١ .

(٤) المصدر السابق ، ص ٦٤ .

(٥) أخبار الحلاج ، ص ٧٠ .

يقول ابن عربي : « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، **فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلّها** ، فإن الله تعالى ، أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإنه يقول : « فأينما تولوا فثمّ وجه الله » ، وما ذكر أيْناً من أينْ . وذكر أن ثمّ وجه الله ، ووجه الشيء حقيقته :

عقـد الخلائـق للإلـه عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[1] .

وأورد نيكلسون على لسانه[2] : « إن هؤلاء يعبدون الذين الله في الشمس يرون الشمس والذين يعبدونه في الأحياء يرون أحياء والذين يعبدونه في الجماد يرون جماداً ، والذين يرون وجوداً صمدانياً ليس كمثله شيء يرون ما لا مثيل له . فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كل الوصل فتفكر في البقية ، فإن وصلت نفسك فقد فقدت خيراً كثيراً ، لا بل لم تستطع أن تعرف الحق الصراح في الأمر . الله وهو موجود في كل مكان وزمان ، قادر على كل شيء لا تحده عقيدة واحدة » . وهكذا يؤكد ابن عربي بأنه : « لا يدين بالإله الذي صوره الناس في مختلف أنواع الصور في معتقداتهم وخلعوا عليه ما شاءت عقولهم أن يخلعوا من الصفات ، فإن إله المعتقدات في نظره من خلق الإنسان ، يتصوره كل حسب استعداده وحظه من العلم والترقي الروحي . أما إله ابن عربي ، فهو إله فلاسفة وحدة

---

(١) فصوص الحكم ، ص ١١٣ ، وأنظر تعليقات الدكتور عفيفي عليه ، ج ٢ ص
ويقول في الديوان (ص ٤٦٧) :

الله أوسـع أن يقيده لنـا   عقد ؛ فكل عقيدة لا تبطـل
لـكن لـه وجه إليـه محقق   يدري به الحبر اللبيب الأكمل
جـاء المحقق في التجلي بالـذي   وقع النكير به وما هو أنزل
فلـه التجلي في العقائد كلهـا   وأتى بذاك تبدل وتحول

(٢) نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ص ٨٦ .

الوجود جميعاً ، فلا صورة تحصره ، ولا عقل يحده ، أو يقيده ، لأنه المعبود على الحقيقة في كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة في كل ما يحب .

يقول ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة — فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف — وألواح توراة ومصحف قران
أدين بدين الحب أنّى توجهت — ركائبه فالحب ديني وإيماني [١]

وهكذا فالعارف الكامل – في نظر ابن عربي – هو من نظر إلى كل معبود على أنه مجلي للحق يعبد فيه ، وأنكر ما يعبد من الصور من حيث هي أعيان ، وعبد الله في تلك الصور من حيث هي مجال يتجلى فيها المعبود الواحد الحقيقي ، ومن هنا كانت العبادة الباطلة ، هي أن يقف العبد عند مجلى واحد يقصر عليه عبادته من دون بقية المجالي ، ويتخذ من هذا المجلى معبوداً يسميه إلهاً [٢] ، يقول في الفصوص : « والله في عقيدته كل يوم هو في شأن ... حكمة من الله تعالى ظاهرة في الوجود ليعبد في كل صورة وإن ذهبت تلك الصورة بعد ذلك فما ذهبت إلا بعدما تلبست عند عابدها بالألوهية . ولهذا ما بقي نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأليه ، وإما عبادة تسخير فلا بد من ذلك لمن عقل ... فإنه قضى ألاّ يعبد إلا إياه في درجات كثيرة مختلفة أعطت كل درجة مجلى إلهياً عبد فيه ... والعابد المكمل من رأى كل معبود مجلى للحق يعبد فيه ... والخبرة ذوق ، والذوق تجل والتجلي في الصدور » [٣] . ويقول في مناسبة أخرى : « فالناس على

---

(١) ابن عربي : ترجمان الأشواق ، طبعة بيروت ١٩٦١ ، ص ٤٣ – ٤٤ .
(٢) الدكتور محمد مصطفى حلمي : الحياة الروحية في الإسلام ، ص ١٥١ .
(٣) فصوص الحكم ، ص ١٩٤ – ١٩٥ (فص هاروني) .

قسمين : من الناس من يمشي على طريق يعرفها ويعرف غايتها فهي في حقه صراط مستقيم . ومن الناس من يمشي على طريق يجهلها ولا يعرف غايتها ، وهي عين الطريق الأول التي عرفها الصنف الأول »[1] ، وهو عين ما صرّح به ابن الفارض :

وان عبد النار المجوس وما انطفت كما جاء بالإخبار في ألف حجة

فما قصدوا غيري وان كان قصدهم سواي ، وإن لم يظهروا عقد نية

وقد كانت لهذه النظرية الهندية التي سرت إلى دوائر الغلاة ، ومنها وعن طريق الحلاج اعتنقها ابن عربي ، أثرها في الأجيال التالية ، خصوصاً عند جلال الدين الرّومي وعبد الكريم الجيلاني ، وكان آخر داعية لها مؤسس الحركة البهائية الهدامة في العصر الحديث .

يقول جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ) : « مسلم أنا ، ولكن نصراني وبرهمي وزرادشتي ، توكلت عليك أيها الحق الأعلى ، فلا تنأ عنّي ، ليس لي سوى معبد واحد أو مسجداً أو كنيسة أو بيت أصنام ، ووجهك الكريم فيه غاية نعمتي ، فلا تنأ عنّي ، لا تنأ عنّي »[2] . أما عبد الكريم الجيلاني (ت ٨١٤ هـ) فهو مبتدع النظرية المشهورة القائلة : « إن تعدّد الأديان والعقائد تشير إلى تعدّد الصفات الإلهية والأسماء التي يتجلى بها الحق بين مظاهر الخلق . فالوثنيون مثلاً يعبدون الذي يتخلل كل جزء من أجزاء العالم المادّي ، والثنوية يعبدون وحدة الخالق والمخلوق ، وعبدة

---

(١) المصدر السابق .

(٢) جلال الدين الرومي ، المثنوي (نقل عن أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ٢ ، ص ٦٤ ، وانظر ترجمة كفافي ، الابيات ٢٤٤٧ وما بعدها ص ٣٠٥

النار يعبدون الذات الواحدة التي تفنى فيها جميع الأسماء والصفات كما تفنى الأجسام في النار الطبيعية »[1] ، يقول الجيلي : «فكل هذه الطوائف عابدون لله تعالى كما ينبغي أن يعبد ، لأنه خلقهم لنفسه لا لهم ، فهم له كما يستحق . ثم إنه سبحانه وتعالى أظهر في هذه الأمم حقائقَ أسمائِه وصفاتِه فتجلّى في جميعها بذاته ، فعبدته جميع الطوائف . فأما الكفار فإنهم عبدوه بالذات ، لأنه لما كان الحق سبحانه وتعالى حقيقة الوجود بأسره ، والكفار من جملة الوجود ، وهو حقيقتهم . وأما الطبائعية فإنهم عبدوه من حيث صفاته الأربع ، لأن الأربعة الأوصاف الإلهية التي هي : الحياة والعلم والقدرة والإرادة ، أصل فناء الوجود ، فالحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة مظاهرها في عالم الأكوان ... وأما الفلاسفة فإنهم عبدوه من حيث أسماؤه سبحانه تعالى لأن النجوم مظاهر أسمائه ، وهو تعالى حقيقتها بذاته ... فما في الوجود حيوان إلا وهو يعبد الله تعالى إما على التقييد بمظهر ومَحْدَث ، وإما على الإطلاق . فمن عبده على الإطلاق فهو موحد ، ومن عبده على التقييد فهو مشرك . وكلهم عباد الله على الحقيقة ، لأجل وجود الحق فيها فإن الحق تعالى من حيث ذاته يقتضي أن لا يظهر في شيء إلا ويعبد ذلك الشيء »[2] .

وقد هاجم علماء أهل السنة ، أمثال ابن تيمية وابن خلدون والشيخ صالح المقبلي ، هذه الدعوى التي من شأنها هدم معاقل الدين ، فقال فيهم ابن تيمية : « إنهم مشركون لأنهم عدلوا بالله كل مخلوق ، وجوزوا أن

---

(١) أحمد أمين : المصدر السابق ، ج ٢ ص ٦٤ .

(٢) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل ، ص ٧٧ – ٧٩ ، وأنظر مقالة هانز شيدر : نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين (ضمن كتاب : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، ص ٣٥) .

يعبد كل شيء » . « ومع أنهم يعبدون كل شيء ، فإنهم يقولون منا عبدنا إلا الله » وهذا في رأيه مخالف لدين المرسلين وأهل الكتاب والملل جميعاً بل ولدين المشركين ايضاً ، ولما فطر الله عليه عباده مما يعقلونه بقلوبهم ويجدونه في نفوسهم »[١] ، ويقول المقبلي : « فإن صح ما دعا إليه ابن الفارض وابن عربي من عدم التفريق بين الأديان ووجوب الإعتقاد بأنها فروع لأصل واحد ، فإنه ينبغي على ذلك ألاّ يكون الأنبياء منصفين حين انكروا على الكفار عبادة غير الله »[٢] .

د ــ تواتر النبوة : « Continuation of prophesy »

النبوة من وجهة النظر الإسلامية ، اجتباء واصطفاء من الله تعالى لمن يشاء ويختار من عباده ، يبعثهم لهداية الناس وإصلاح البشر ، فليست النبوة إذن مرتبة تكتسب ، أو درجة تحصل ، أو مقاماً ينال بالجهد والرياضة والتطهر : « فليس الأمر فيها اتفاقياً جزافاً حتى ينالها كل من دبّ ودرج ، أو مرتّباً على جهد وكسب حتى يصيبها كل من فكر وأدلج »[٣] . ومع ذلك فإن دعوة خبيثة ظهرت في دوائر الغلاة ، زعم أصحابها : ان النبوة فيض دائم ومستمر ، وأنها سلسلة دورية تعاقبية لا تنقطع ، ومن ثم فالأنبياء لا ينقطعون ، وزعموا أن السلسلة الدّورية تتفاوت في الكمال ، فكل حلقة منها تكون أبهى من التي سبقتها وأعلى درجة وكمالاً منها . فكانت الجناحية « تزعم ان روح الأئمة (أئمة الشيعة) كانت في آدم وشيت ثم دارت في الأنبياء والأئمة إلى أن انتهت إلى علي (بن أبي طالب) ثم دارت في أولاده الثلاثة (الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية) . وكانت الخرمية والمنصورية

---

(١) ابن تيمية : الرسائل والمسائل ، ج ١ ص ٨١ .
(٢) المقبلي : العلم الشامخ ص ٤٦٧ – ٤٦٨ .
(٣) الغزالي : معارج القدس ، ص ١٠٧ .

تقول : « رسل الله لا تنقطع أبداً ، وقالوا بتواتر الرسل ، وان الرسالة لا تنقطع » [١] .

ولقد اختلفت آراء الباحثين في مصدر هذه الفكرة التي سرت إلى الغلاة وصاروا يبشّرون بها في الإسلام ، فيرى « ولهوزن » ان الفكرة : « من المحتمل جداً انها يهودية وإن كانت من البدع التي وردت في المواعظ المنحولة على كليمانت (الإسكندري) ، فروح الإله تتحد في آدم مع شخص إنسان يظهر بصفة النبي الصادق في صور متعددة ، وقد أقرّ له بالسيادة الدائمة . وتبعاً لهذه العقيدة فإن الأنبياء جميعاً واحد ، بما يبعث في كل منهم من روح الله ، والحق فإن النبي الصادق واحد يعود أبداً » [٢] ، أما كولد تسيهر وفريدلندر فقد ربطا الفكرة مباشرة بالقدّيس كليمانت الإسكندري ، فيقول كولد تسيهر : « وهذه النظرية ترجع في أصولها إلى **الغنوصية المسيحية** ، أي إلى الفكرة التي عبرت عنها المواعظ المنسوبة إلى القديس كليمانس ، فقالت الموعظة (١٨ ، فقرة ١٣) : « وليس ثمة غير نبي صادق واحد ، هو إنسان خلقه الله وزوّده بروح القدس ، يظهر خلال عصور العالم منذ البدء ، بأسماء وصور متغيّرة ، حتى يشمله الله برحمته فيبلغ الراحة الأبدية ، بعد انقضاء الأعصر التي حدّدت له كي يؤدي الرسالة التي أخذ على عاتقه أداءها » [٣] .

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ج ١ ص ٧٤ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٢ ص ١٤ ، الغزالي : فضائح الباطنية ، ص ١٦ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ .

(٢) ولهاوزن (يوليوس) : أحزاب المعارضة الدينية السياسية في صدر الإسلام ، الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، ص ٢٤٩ .

(٣) كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ٢٣٩ وما بعدها ، وأنظر :
Friedlaender, I ; « the Heterodoxies of the Shieites », p. 85.

وقد تلقفت الإسماعيلية وحركات الهدم المماثلة لها ، من باطنية وقرامطة واخوان الصفا هذه النظرية ، وألبستها الإسماعيلية صورة من الفيض والإنبثاق الأفلوطيني ، فزعمت : «أن الروح الإلهية تتجلى في سلسلة تعاقبية ، دقيقة التحديد ، بديعة التركيب ، في درجات مختلفة ، ومراحل متوالية ، وتظهر للإنسانية عند بدء الخلق في صورة يتزايد كمالها وبهاؤها وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للعقل الكلي يبدو في وقته يكمل انجاز العمل الذي اداه في وقته المظهر السابق »[١] . وهنا نرى الإسماعيلية تصل — كما يقول الدكتور النشار — : « إلى أقطع النتائج التي يمكن ترتبها على فكرة الفيض ، فالفيض دائم وباق ومستمرة ودائرته لم تغلق على الإطلاق»[٢] وهذا يعني بلغة دينية بسيطة : إن محمداً لم يكن خاتم النبيّين ، ولا آخر من يمثل اكتمال الوحي الإلهي وهكذا انتهى الأمر بهم : « إلى طمس معالم الإسلام وانحلال عقائده انحلالاً تامّاً »[٣] .

إن هذه النظرية المستمدة من مذاهب الغنوص اليهودية والمسيحية ،

---

(١) كولد زيهر : المصدر السابق ، ص ٢٣٩ ، أنظر : جلال الدين الرومي (المثنوي الأبيات : ٣٢٥ وما بعدها حيث يشير إلى هذه العقيدة فيقول : « وكان العهد عهد عيسى ، والدور دوره ، وليس عيسى إلا روح موسى وموسى روحه » .

(٢) الدكتور علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الطبعة الأولى) ، ص ١٨٣ .

(٣) أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ٤٥ ، وما بعدها ، (وهذه النظرية الخبيثة وجدت أحدث تعبير لها لدى « الباب » مؤسس الحركة البابية (البهائية) ، فهو يقول عن نفسه : « كنت في يوم نوح نوحا ، وفي يوم ابراهيم ابراهيم ، وفي يوم موسى موسى ، وفي يوم عيسى عيسى ، وفي يوم محمد محمداً ، وفي يوم علي نبيل علي ، ولأكونن في يوم من يظهره الله من يظهره الله ... إلى آخر الذي لا آخر له ، مثل أول الذي لا أول له ، كنت في كل ظهور : حجة الله على العالمين ، أنظر : براون : مخطوطة بابية ، المجلة الآسيوية الملكية ، عدد سنة ١٨٩٢ (ص ٤٧٣) ، وكتابه الآخر : «

« A Year Among the Persians », London (1893), p. 399 .

والمبنيّة على فكرة الفيض الأفلوطينية ، سرت من خلال غلاة الباطنية إلى دوائر الصوفية المتفلسفين ، ممّن زعموا : «أن النبوّة صفة يمكن للإنسان اكتسابها والوصول إليها عن طريق الرّياضة وتصفية القلب» [(١)] ، ومن هنا ساغ لبعضهم ، كغلاة الشيعة تماماً — أن يدّعي النبوّة لنفسه — ، وأن يزعم بأن الأولياء أفضل من الأنبياء . لأن جوهر النبوة هو الولاية ، يقول السهروردي الحلبي : «إن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث (الصوفي الذي جمع بين المعرفة الكشفية الذّوقية والمعرفة البحثيّة العقلية) فله الرياسة . وإن لم يتفق : فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث . وإن لم يتفق : فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث ، وهو خليفه الله . «**ولا تخلو الأرض من متوغل في التألّه أبداً**»» [(٢)] .

وإلى قريب من هذا المذهب ، ذهب ابن عربي حين ادّعى بأن الولاية تتواتر فلا تنقطع أبداً . فيقول : «واعلم أن الولاية هي الفلك المحيط العام ولهذا لم تنقطع ولها الأنباء العام . وأما نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة وفي محمد صلى الله عليه وسلم قد انقطعت ، فلا نبيّ بعده : يعني مشرّعاً أو مشرّعاً له ، ولا رسول وهو المشرع ، وهذا الحديث قصم ظهور أولياء الله لأنه يتضمن انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة ، فلا ينطبق عليه اسمها الخاص بها فإن العبد يريد ألاّ يشارك سيّده — وهو الله — من اسم ، والله لم يتسمّ بنبي ولا رسول ، وتسمّى بالولي واتصف بهذا الإسم ... وهذا الإسم باق جار على عباد الله دنيا وآخرة . فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بإنقطاع النبوّة والرسالة ، إلاّ أن الله لطف بعباده ، فأبقى لهم **النبوّة العامة** الّتي لا تشريع فيها ... فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول

(١) الأشعري : المقالات ، ص ٤٣٨ ، أبن خلدون : شفاء السائل ، ص ٨٤ — ٨٦ .
(٢) السهروردي : مجموعة في الحكمة المشرقية ، ص ٢٣ — ٢٤ .

أو ينتمل إليك عنه انه قال : **الولاية أعلى من النبوة** ، فليس يريد ذلك القائل ، إلاّ ما ذكرناه . أويقول أن الوليّ فوق النبيّ والرسول ، فإنه يعني بذلك في شخص واحد ، وهو أن الرّسول عليه السلام — من حيث هو وليّ — أتم من حيث هو نبيّ رسول »[١] .

هـ — عقيدة أسبقية الروح على البدن : « Pre - Exietence of The Soul »

الإعتقاد بالوجود السابق للروح على البدن ، ظهر ابتداءً في الفكر الفلسفي عند اليونان ، خاصة عند فيثاغورس وافلاطون[٢] . والحق فإن افلاطون يعتبر من اشهر دعاتها ، فقد ارتبطت باسمه وصارت من معالم فلسفته في النفس الإنسانية . ولقد انتهى افلاطون إلى هذه الفكرة بناء على اعتقاده في ان تشكيل التصورات والأفكار لا يمكن تفسيرها إلا على اساس من القدرة على التذكر ، ولما كانت الأفكار لا يمكن ربطها بتذكر سابق يرتبط بهذه الحياة او ان تكون مستمدة من الخبرة ، فإنها لا بد ان تكون صدى لذكريات ماضية تشكلت في اثناء وجود سابق على الحياة[٣] .

وأولى الإشارات إلى هذه العقيدة ترد في محاورة « مينو » ثم تظهر

---

(١) فصوص الحكم : الفص العزيري ، ص ١٣٤ — ١٣٥ ، وشرحه للدكتور عفيفي ، ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧٣ ، وأنظر ابن تيمية : (الرسائل ، ١ / ١٤٩) حيث أورد رأي ابن عربي في الولاية ، فيقول على لسانه « ان الأولياء أفضل من الأنبياء ، وان خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء ، وان جميع الأنبياء يستفيدون معرفة الله من مشكاة خاتم الأولياء » .

(٢) راجع : بيرنيت : الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى ، ص ٤٥ برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية ، ص ٦٥ ، ٦٦ والدكتور أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ، ص ٧٩ (الطبعة الأولى) .

(٣) هذه الحجة القائمة على دعوى « ان المعرفة تذكر » ، يسوقها سقراط الأفلاطوني كدليل ثان على خلود النفس ، أنظر : محاورة فيدون ، ٢٢٠ آ ، وأنظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٢٥ — ٤٣ . (طبعة حيدر آباد ، الدكن ١٩٥٨) .

الفكرة في صورتها الواضحة وشكلها المتطور في محاورتي « فيدون » و « فيدروس » . ففي محاورة فيدون يقول سقراط الأفلاطوني : « ... ومن ثم فالنفوس – ياسيبس – كانت موجودة قبل وجودها في الصورة الإنسانية ، منفصلة عن الجسد ومالكة للفكر ، وإنها كانت – ولا بد – مدركة واعية . والبرهان ذاته يدلنا على ان الأفكار كانت موجودة قبل ان تولد ، تماماً كما كانت الأرواح موجودة قبل ان تولد »[1] .

وهكذا فإن الروح من وجهة النظر الأفلاطونية كانت تتمتع بوجود روحاني خالص مبرء عن المادة . وذلك في عالم علوي قدسي ، وكانت تعي وتفقه ، ثم انّها هبطت – لعلة ما – إلى عالم المادة والحس المتغير المتمثل في البدن المادي الغليظ عقاباً لما اقترفت من آثام في عالمها العلوي ، فهي حبيسة في هذا الجسم مضغوطة فيه ، وهو لها كالقفص او الشرك او السجن المظلم ، ولا سبيل إلى الخلاص إلا بالمعرفة الحقة ، اي بالفلسفة التي تحرر النفس فتنطلق من اسرها[2] .

إلا ان هذه النزعة الأثنينية سرعان ما ردت من قبل ارسطو ، الذي

---

(١) أفلاطون : محاورات : مينو ، ١٧٩ د –١٨٣آ، فيدون : ٢٢٠ آ، فيدروس ١٢٤ب.

(٢) في كتاب الربوبية المنسوب خطأ إلى أرسطو ، يقول أفلوطين « وقد ذم وازدري أفلاطون اتصال النفس بالجسد ، لأن النفس انما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها ، ثم ان البدن للنفس انما هو كالغار . وقد وافقه على ذلك « انبادوقليس » غير انه يسمي البدن « الصدأ » . وانما عنى انباد وقليس بالصدأ هذا العالم بأسره . ثم قال افلاطون : ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا العالم والترقي الى عالمها العقلي وقال : افلاطون : في كتابه الذي يدعى « فادن » ان علة هبوط النفس إلى هذا العالم انما هو سقوط ريشها ، فاذا ارتاشت ارتقت الى عالمها الأول . وقال في بعض كتبه : ان علل هبوط النفس الى هذا العالم شتى ... وانما تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجازى ، الدكتور عبد الرحمن بدوي : افلوطين عند العرب ، ص ٢٤ ، وأنظر أيضاً : أفلوطين – التاسوعات (٤ – ٨ – ٣ ، ص ٢٠٢) و (٤ – ٨ – ١ ، ص ٢٠١) (سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى) .

اثبت القول بأن الروح لا يمكن لها ان توجد باستقلال عن البدن ، وانها موثوقة إلى الجسد ، وتهكم على مذهب الفيثاغوريين في تناسخ الأرواح وزعم ان النفس تفنى بفناء الجسد ويتبع هذا تبعية لا شك فيها ، ان النفس لا تنفصل عن البدن ، إن الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة ، باعتبار وحدة الجوهر الفردي لديه فتجوهرها هي والبدن شيء واحد . وعرفها بقوله : « انها كمال أول لجسم طبيعي آلي » وعني بقوله كمال أول أن النفس صورة الجسم الجوهرية وفعله الأول : كما ان الأبصار صورة الحدقة ، اما الأفعال الثانية ، فهي التي تصدر عن المركب بفضل النفس ، أي هي الحاصلة باستعمال الوظائف ، وبقوله « لجسم طبيعي » ، اي ان الجسم الحي يختلف عن الجسم الصناعي الذي ليس له وجود ذاتي ، والوجود بالذات اجزاؤه ، وبقوله « آلي » : انه مؤلف من آلات ، وهي الأعضاء ، وهي اجزاء متباينة. وهكذا فالروح عنده آلة البدن ، لا تحيا بدونه ولا تنفصل عنه ، ومع ذلك فإن ارسطو يعود فيقرر من غير ان يقدم توضيحاً لما يقول ؛ « إن جزءاً معيناً من النفس ، وهي النفس الفاعلة (عقل بالفعل) عنصر قائم بذاته غرس في النفس ومن ثم فهي خالدة لا تفنى ، وان البدن ليس إلا آلة تستخدمها النفس [1] . يقول برتراند رسل في هذا الخصوص : « ففي كتاب ارسطو عن النفس يعتبر النفس موثوقة إلى الجسد ويتهكم على مذهب الفنثاغوريين في تناسخ الأرواح (٤٠٧ ب) ، فالظاهر ان النفس تفنى بفناء الجسد ، فيتبع ذلك تبعية لا شك فيها : إن النفس لا تنفصل عن البدن (٤١٣ أ) ، لكنه يسرع بعد ذلك

---

(١) ارسطو : كتاب النفس (٣ - ٥ - ٦٤٣) (٢ - ٢ - ٤ (٤ آ) و (٢ - ٤ - ١٥ (٤ ب) سلسلة كتب العالم الغربي الكبرى ، قارن أيضاً : دائرة معارف الدين والأخلاق ٢ / ٧٤٢ .

فيضيف : « او على الأقل فإن اجزاء معينة منها لا تنفصل عن الجسد ، إن الجسد والنفس مرتبطان ارتباط المادة والصورة » ... ويفرق ارسطو في هذا الكتاب بين « النفس » و « العقل » جاعلاً العقل أعلى من النفس وأقل اتصالاً منها بالجسم ، وبعد ان يتحدث عن النفس والجسم ، يقول : « أما العقل فحالته تختلف عن ذلك ، فالظاهر انه عنصر قائم بذاته ، غرس في النفس ، وأنه غير قابل للفناء (٤٠٨ ب) » [١] .

وهكذا فقد ظهرت في الفكر الفلسفي القديم نزعتان بخصوص هـــذه العقيدة ، **الأولى أفلاطونية :** تتسم بالروحانية وترى أن « الروح » أزلية خالدة ، وجدت قبل البدن وتحيا بعد فنائه ، **والثانية أرسطية :** يرى أتباعها مع المعلم الأول ، ان الروح حادثة تخلق مع البدن ولا يمكن أن توجــد باستقلال عنه . وقد أشار الشهرستاني إلى النزعتين بقول وجيز ، وذلك في أثناء عرضه لرأي أفلاطون في المسألة ، فقال : « أفلاطون كان يرى أن النفوس الإنسانية متصلة بالأبدان ، اتصال تدبير وتصرف ، وكانت هي موجودة قبل وجود الأبدان ، وكان لها نحوٌ من آثار الوجود العقلي ، وتمايز بعضها عن بعض ، تمايز الصورة المجردة عن المواد بعضها عن بعض ، وخالفه في ذلك تلميذه : أرسطوطاليس ، ومن بعده الحكماء ، وقالت : « إن النفوس حدثت مع حدوث الأبدان . وقد رأيت في كلام أرسطوطاليس ، كما يأتي في حكايته — أنه ربما يميل إلى مذهب أفلاطون في كون النفوس موجودة قبل وجود الأبدان . إلا أن نقل المتأخرين ما قدمنا » [٢] .

---

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الترجمة العربية ، ص ٢٧٣ — ٢٧٤ .

(٢) الشهرستاني : الملل والنحل ، ج ٣ ص ٥٨ .

أما في الإسلام : فإن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية وأهل التفسير قد انقسموا بخصوص هذه العقيدة إلى فريقين :

أ ــ فريق أهل التفسير والحديث :

وقد ذهبوا إلى القول بأن الروح ــ مع أنها حادثة مخلوقة ــ فإنها كانت تتمتع بوجود ما سابق ومنفصل عن وجودها المتصل بالبدن . والظاهر أن هذا الرأي كان مما استقر عليه رأي جمهور علماء الجيل الأول . وممن قال به من بعد : محمد بن نصر المروزي ، وفخر الإسلام البزدوي وابن حزم الظاهري الذي نسبه إلى الإجماع [1] . وهذا الرأي مبني في جملته على ظواهر آيات وأحاديث رويت عن النبي ــ صلى الله عليه وسلم ــ فقد فسر الأكثرون قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألست بربكم ، قالوا بلى : أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » [2] . بمعنى أن الله تعالى أخذ عهدها وشهادتها ، وهي مخلوقة مصورة عاقلة ، قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم ، وقبل أن يدخلها في الأجساد ، والأجساد يومئذ تراب وماء ، ثم أقرها تعالى حيث شاء ، لأن الله تعالى ذكر ذلك بلفظة ثمّ ، في قوله تعالى : « ولقد خلقناكم ثمّ صورناكم ، ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » ، التي توجب التعقيب والمهلة ، ثم أقرها ــ عز وجل ــ حيث شاء ، وهو البرزخ ، الذي ترجع إليه عند الموت ، لا تزال يبعث منها الجملة بعد

---

(١) انظر ، ابن حزم : الفصل ٤ ص ٧٠ ، ٧١ ، الفخر الرازي : التفسير ، ٤ / ٣٠٩ ، ابن القيم : كتاب الروح ، الفصل : ١٨ ص ٢٤٨ ، البزدوي : أصول الدين ، ص ٢١١ .

(٢) سورة الأعراف ، الآية : ١٧٢ (ومن هنا سميت المناسبة عند الصوفية بيوم الست أو يوم : الاستنطاق ــ أو الذر ــ أو الاستشهاد) .

الجملة فينفخها في الأجساد المتولدة من المني المنحدر من أصلاب الرجال وأرحام النساء ، يقول ابن حزم : « وعلى هذا أجمع أهل العام ، وهو قول جميع أهل الإسلام »[١] .

وأورد الطبري في تفسيره عن ابن عباس – رضي الله عنهما – قوله : « أخذ الله الميثاق من ظهر آدم بنعمان – يعني عرفه – فأخرج من صلبه كل ذرية ذراها ، فنثرهم بين يديه كالذرّ ، ثم كلمهم قبلا ومقابلة لا من وراء حجاب فقال : « ألست بربكم ، قالوا : بلى شهدنا ، أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين » ، وفي حديث آخر عن ابن عباس : « ليس أحد إلا وقد تكلم ، فقال : ربي الله » . ومن المفسرين من مال إلى تقرير الظاهر من الآيات والأحاديث مع التوقف والإمتناع عن التصوير والتمثيل ، فيقول ابن المنير في تفسير الآية : « ثم القاعدة مستقرة على أن الظاهر ما لم يخالف المعقول يجب إقراره على ما هو عليه ، فلذلك أقره الأكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالاً ، أما كيفية الإخراج والمخاطبة ، فالله أعلم بذلك »[٢] . ويرى ابن القيم – وآخرون – أن هذه الآثار – إنْ صحّت – فإنها انما تدل على القدر السابق ، وبعضها يدل على أنه سبحانه استخرج أمثالهم وصورهم ، وميز أهل السعادة من أهل الشقاوة ، وأما مخاطبتهم واستنطاقهم وإقرارهم له بالربوبية وشهادتهم على أنفسهم بالعبودية ، فمن قاله من السلف ، فإنما هو بناء منه على فهم الآية ، والآية لم تدل على هذا ، بل دلت على خلافه[٣] .

---

(١) ابن حزم : الفصل في الملل والنحل ، ٤ / ٧٠–٧١ .

(٢) الطبري : التفسير ، ١٣ / ٢١٢ .

(٣) ابن القيم : كتاب الروح ، فصل : ١٨ ، ص ٢٥٦ . الذي اعتقده ان العقيدة في صورتها المصورة هذه قد سرت إلى عقول بعض المفسرين والمحدثين بتأثيرات مسلمة اليهود =

ب ـ مذهب المتكلمين والفلاسفة :

خالف عامة المتكلمين من أصحاب النظر وبعض المفسرين ، هذا التفسير الحرفي لظواهر الآيات والآثار ، وانتهوا إلى القول : بأن النفوس حادثة مع أبدانها ، وأن المراد من الآية تعالى أخرج الذرية وهم الأولاد من أصلاب آبائهم ، وذلك الإخراج : أنهم كانوا نطفة فأخرجها الله تعالى من أرحام الأمهات وجعلها علقة ثم مضغة ثم جعلهم بشراً سوياً وخلقاً كاملاً ، ثم أشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه وغرائب صنعه ، فبالإشهاد . صاروا كأنهم قالوا : بلى . وإن لم يكن قول باللسان ولذلك نظائر . منها قوله تعالى : « فقال لها وللأرض أتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا : أتينا طائعين » فهذا النوع من المجاز والإستعارة مشهور في الكلام ، فوجب حمل الكلام عليه . وأما الأخبار المروية في إخراج الذرية من صلب آدم عليه السلام وتكليمه تعالى إياهم ونطقهم ، ثم إعادتهم إلى صلب أبيهم ، فغير صحيحة الإسناد ، وما حسن إسناده ، فغير صريح في ذلك ، وهكذا فعلى مذهب هؤلاء المراد بالإشهاد : أنه تعالى فطرهم على التوحيد . وقد فسر الحسن البصري – رضي – الآية بذلك .

_أمثال وهب بن منبه ، وكعب الأحبار ، وأبي بن كعب وغيرهم. والمعروف أن أبي بن كعب كان من أوائل من ذهب إلى تفسير الآية بالصورة التي ذكرناها ، فذكر « جمعهم له يومئذ جميعاً ، ما هو كائن إلى يوم القيامة فجعلهم أرواحاً ثم صورهم واستنطقهم فتكلموا ، وأخذ عليهم العهد والميثاق وأشهدهم على أنفسهم » . انظر ، ابن القيم : المصدر السابق ، ص ٢٥٠ . والرأي في جملته مطابق لما ذهب اليه علماء التلمود ممن زعموا : ان جملة أرواح الخلق خلقت دفعة واحدة في صلب آدم أيام الخلق الستة ، ومن ثم فهي سابقة في وجودها على البدن . أما كتب « الأبوكريفا » فتصرح « بأن الأرواح قد خلقت قبل وجود العالم » ، أنظر دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح ، ٩ / ٤٧٢ .

وإضافة إلى ما سبق . فقد احتج المتكلمون على صحة حدث النفس وأنها خلقت مع البدن . بأمور منها :

(١) إذا كانت الأرواح سابقة في وجودها على الأبدان ، وجب أن نتذكر ما كنا عليه من حال ومقام الوجود الأول ، ولما كان ذلك غير حاصل ، علمنا أن الأرواح خلقت مع الأبدان .

(٢) أن صلب آدم لا يسع لجملة أرواح الخلق .

(٣) إن القول بوجود للروح سابق على البدن ، مستقل عنه ، يلزم عنه التناسخ والرجعة . لأن لهم ـ أي التناسخية ـ أن يقولوا : إذا جاز الإعادة ثمة لم ينكر التناسخ [١] .

ولقد اتخذت هذه الحجج الكلامية ـ فيما بعد ـ صورة أدلة فلسفية حكاها الفارابي وابن سينا . وحكاها من بعدهما الغزالي والفخر الرازي وغيرهما . فقد صرح الفارابي بحدوث النفس وأنكر التناسخ . وفي ذلك يقول : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن ، كما يقول أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد ، كما يقول التناسخيون » [٢] . كذلك نفى أن تكون النفس قائمة في عالم الأمر قبل وجود البدن ، بل صرح أنها تحدث وقت حدوثه واستعداده لقبوله وأنها تفيض عند كمال الخلق من العقل الفعال واهب الصور [٣] أما ابن سينا فمذهبه أيضاً أن

(١) أنظر ، الفخر الرازي : التفسير : ٤ / ٣١١ ، الزمخشري : الكشاف : ١ / ٥١٧ ، جمال الدين القاسمي : محاسن التأويل : ٧ / ٢٨٩٦ ، الشيخ المفيد : تصحيح عقائد الشيعة الأمامية ، ص ٣٢ .

(٢) الفارابي : الثمرة المرضية ، ص ٦٣ .

(٣) الدكتور محمود قاسم : في النفس والعقل عند الفلاسفة الأغريق والإسلام ، ص ٧٣ (الطبعةالثانية ، ١٩٥٤) .

النفس لا توجد قبل البدن ، فكل نفس تخلق عند حدوث البدن ومن المستحيل أن توجد الأنفس قبل أبدانها [1] . وآية حدوثها عنده : « أنها لا تتخصص ولا تتعين إلا بواسطة الجسم ، فلا يمكن تصور وجودها قبله، لأنها إن سبقته في الوجود ، فإما أن تكون متعددة ، أو واحدة لجميع الأجسام . ولا سبيل لتعددها ، ما دامت مجرد ماهية لم تتخصص بمخصص ولا تقبل وحدتها ، لأن تميز الأشخاص لا يرجع إلى أبدانهم فقط ، بل وإلى نفوسهم ، فلكل فرد نفسه الخاصة ، وبهذا ثبت : أن النفس حادثة » [2] . وهذه برهنة تتمشى - كما لاحظ الدكتور مدكور - مع المبادىء الأرسطية ، فإن النفس وهي صورة لا يمكن أن تسبق الجسم الذي هو مادتها ، والعلل الصورية مساوقة دائماً لمعلولاتها في الوجود [3] .

وقد اعتمد الصوفية عموماً فكرة الوجود السابق للروح على البدن ، فكان لها في فكرهم وتراثهم أثرٌ واضح ، أقاموا عليها نظريتهم في قدم النور المحمدي والإنسان الكامل والولاية الصوفية ، ودعواهم في أن الروح حبيسة في البدن وهو لها كالقفص والمغار وهي تسعى من أجل الخلاص للتحرر من وثاقه وتصل إلى عالم الحقيقة بل منهم من انتهى بالنظرية إلى

---

(١) كراد دفو : ابن سينا ، ص ٢٢٩ .

(٢) ابن سينا : النجاة ، ص ٣٠٠ ، وقد أورد الغزالي هذه الحجة في موضعين من كتبه المضنون الصغير ، ص ٣٥٥ ، وكتاب : معارج القدس ، ص ١١١ ، الرازي : معالم أصول الدين ، ص ١٢١ .

(٣) الدكتور ابراهيم بيومي مدكور : المصدر أعلاه ، ص ٢٢٩ . والى هذا الرأي انتهى متكلمه اليهود ممن تأثروا بتعاليم المعتزلة ، أمثال سعديا الفيومي وموسى بن ميمون ، يقول سعديا الفيومي : « ان الذي يصح في النفس انها مخلوقة على ما قدمت من حدث الموجودات ، والفساد ، أن يكون شيئاً أزلياً سوى الخالق ... وانما يخلقها ربنا مع كمال صورة الإنسان ، أنظر ، سعديا الفيومي : كتاب الامانات والاعتقادات ، ١٩٣ ، وأنظر أيضاً دائرة المعارف اليهودية ، مادة : الروح .

حيث انتهى الفيثاغوريون والأفلاطونيون وخلص منها إلى القول بالتناسخ ، كما نرى ذلك بوضوح عند جلال الدين الرومي .

ويعتبر الجنيد البغدادي (ت ٢٩٨ هـ) من أوائل الصوفية الذين قرروا النظرية وأكدوها ، فيقول في إحدى رسائله :

« إن لله عز وجل – صفوة من عباده ، وخلصاً من خلقه ، انتخبهم للولاية ، واستخلصهم للكرامة وأفردهم به له ، وجعل أجسادهم دينايية (دنيوي) ، وأرواحهم نورانية ، وأوهامهم روحانية، وأفهافهم عرشية، وعقولهم حجبية ، جعل أوطان أرواحهم غيبية في مغيب الغيب عنده جعل لهم شرحاً في غوامض غيوب الملكوت . ليس لهم مأوى إلا إليه ، ولا مستقراً إلاّ عنده ، أولئك الذين **أوجدهم لديه في كون الأزل عنده** ، ومواكب الأحدية لديه حين دعاهم فأجابوا سراعاً (إشارة إلى يوم الإستنطاق) كرماً منه عليهم وفضلاً . أجاب به عنهم حين أوجدهم فَهُمْ الدعوة منه ، وعرفهم نفسه حين لم يكونوا إلا مشيئة أقامها بين يديه ، نقلهم بإرادته ثم جعلهم كنور أخرجهم بمشيئته خلقاً ، وأودعهم في صلب آدم عليه السلام »[1] .

ثم فصَّل متأخرة الصوفية القول في النظرية ، وبنوا عليها – كما قلنا – نظرية قدم النور المحمدي والولاية الكاملة والإنسان الكامل ، كما نراها لدى الحلاّج وابن عربي وابن الفارض وجلال الدين الرومي ، وسواهم من فلاسفة وشعراء الصوفية . يقول الحلاّج : « أنوار النبوة من نوره – أي النبي – برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت وليس في الأنوار نور

(١) رسائل الجنيد ، مخطوطة رقم (١٣٧٤) الورقة (٥٨) (مكتبة شهيد علي باشا – تركية) .

أنور وأظهر وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم ، همته سبقت الهمم ، ووجوده سبق العدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان للبل الأمم»[١].
ويقرر ابن عربي النظرية مفصلة واضحة ، فيقول في رسالة شجرة الكون : « لما قبض الله آدم من قبضة تراب (كن) مس على ظهره حتى يميز الخبيث من الطيب فأستخرج من ظهره من كان من أصحاب اليمين ومن كان من أصحاب الشمال . ثم اعتصر من شجرة (كن) صفوة عنصرها ، ومخضها حتى بدت زبدتها ، ثم صفاها وألقى عليها من نور هدايته ، حتى ظهر جوهرها ثم غمسها في بحر الرحمة ، ثم خلق منها نور نبينا محمد – صلى الله عليه وسلم – ، ثم زينه بنور الملأ الأعلى حتى أضاء وعلا ، ثم جعل ذلك النور أصلاً لكل نور ، فهو أولهم في السطور وآخرهم في الظهور »[٢] .

وربط الجيلي فكرة القدم هذه بنظرية الإنسان الكامل التي شرحها مفصلة في صورة مذهب متكامل في كتابه « الإنسان الكامل » وربطها بفكرة التجلي والظهور ، تجلي أسماء الله وصفاته في الخلق ، حيث يقول : « إن الله لما خلق محمداً من كماله ، وجعله مظهراً لجماله وجلاله ، خلق كل حقيقة في محمد ، من حقيقة من حقائق أسمائه وصفاته ، ثم خلق نفس محمد من نفسه ، وليست النفس إلا ذات الشيء ... ، ثم لما خلق الله نفس محمد على ما وصفناه ، خلق نفس آدم نسخة من نفس محمد »[٣] .

وإنا لواجدون عند صاحب المثنوي هذه الأفكار والأنظار مجتمعة متداخلة متشابكة من قول : بالوجود السابق للروح على البدن ، إلى هبوط

---

(١) الطواسين ، ص ١١ .
(٢) نقلاً عن : عبد الحفيظ فرغلي على القرني : محي الدين بن العربي ، ص ١٤٠ .
(٣) عبد الكريم الجيلي : الإنسان الكامل ، ٢ / ٢٩ (طبعة بولاق ، ١٢٩٣) .

الروح من العالم الأعلى ، إلى القول « بالخلاص » عن طريق التطهر ، إلى القول بالتناسخ ، وتلك في مجموعها آراء تتسق وتتوافق مع ما ذهبت إليه الفيثاغورية والأفلاطونية ، وما بشرت به مدارس غلاة الشيعة في صدر الإسلام الأول .

يقول الرومي :

* لقد كنا منبسطين ، وكنا جميعاً جوهراً واحداً ، ولم تكن لنا في تلك الناحية رؤوس ولا أقدام .
* لقد كنا جوهراً واحد كالشمس ، وكنا كالماء لا عقد فينا ، ولنا الصفاء ! ! !
* وعندما حلّ في الصورة ذلك النور الطيب ، صار متعدداً كظلال إفريز القلعة ! ! !
* فحطم ذلك الإفريز بالمنجيق ، حتى يزول الفرق بين أفراد ذلك الفريق [1] .

---

(١) المثنوي : الأبيات ، ٦٨٦ – ٦٩٠ ، ترجمة كفافي ، ص ١٣٨ .

الفَصْلُ الخَامِسُ

اشتقاق لفظ الصوفي

كان اشتقاق لفظ « الصوفي » موضع خلاف بين العلماء قديماً وحاضراً ، وفي ذلك يقول القشيري : « هذه التسمية غلبت على هذه الطائفة ، فيقال رجل صوفيّ ، وللجماعة صوفية ، ومن يتوصل إلى ذلك يقال له متصوف وللجماعة متصوفة ، وليس يشهد لهذا الإسم – من حيث العربية – قياس ولا اشتقاق ، والأظهر أنه كاللقب »[1] .

وقد حمل هذا الخلاف العلماء ، متقدمين ومحدثين ، على تقديم فرضيات متعددة ونحن ان أهملنا المحاولات الثانوية والضعيفة ، أمكن حصر الإختلاف في ثلاثة أوجه :

الوجه الأول :

أن يكون الصوفي منسوباً إلى « صوفة » وهو اسم رجل كان قد انفرد بخدمة الله سبحانه وتعالى عند بيته الحرام ، واسمه « الغوث بن مر » ، فانتسب الصوفية إليه ، لمشابهتهم إياه في الإنقطاع إلى الله . يقول ابن

---

(١) القشيري : الرسالة ، ص ١٢٦ ، وأنظر أيضاً ، الطوسي : اللمع ، ص ١ ، ٤؛ الكلاباذي : التعرف ، ص ٢٨ ، السهروردي ، عوارف المعارف ، ص٥٩ وما بعدها .

الجوزي : قال أبو محمد عبد الغني بن سعيد الحافظ . قال سألت وليد بن القاسم ؛ إلى أي شيء ينسب الصوفي ؟ فقال : كان قوم في الجاهلية يقال لهم « صوفة » ، انقطعوا إلى الله عز وجل ، وقطنوا الكعبة ، فمن تشبه بهم فهم الصوفية . قال عبد الغني : فهؤلاء المعروفون بصوفة ، ولد الغوث بن مر » . ثم يستطرد موضحاً علة تسميته بـ « صوفة » فيقول : جاءت « صوفة » من « الصوف » الذي علق برأس الغوث بوصفه ضحية لله ، لأنه ما كان يعيش لأمّه ولد فنذرت : لئن عاش لتعلقن برأسه صوفة ، ولتجعلنه ربيط الكعبة ، ففعلت . فقيل له (صوفة) ولولده من بعده »[1] . ويقول الطبري عن « بني صوفة » أنهم : « جماعة من العرب يتزهدون ويتقللون من الدنيا وكانوا قوماً يعتقد الناس ولايتهم ، فلم يكن الحجاج يرمون الجمار ، إلا بحضور رجل منهم ليتقبل الله منهم »[2] .
وقد أهمل المعاصرون هذا الفرض ، إلا أن الدكتور زكي مبارك يعلق عليه قائلاً : « وهذا الكلام المهم في موضوعه ، لم يخترعه ابن الجوزي . فقد كان معروفاً – أي قبله – وأشار إليه الزمخشري في « أساس البلاغة » ، والفيروز آبادي في « القاموس المحيط » . وهو وإن لم يصوب هذا الفرض إلا أنه يدعه قائماً فيقول : « ليس ما يمنع أن يكون التصوف عرف في الجاهلية باسمه ورسمه ، ثم كانت له رجعة في الإسلام ، كذلك مصير كثير من الآراء الأدبية والدينية والإجتماعية »[3] .

---

(١) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ١٥٦ ، ١٦١ ، وأنظر : « حلية الأولياء ، ١ / ١٧ .

(٢) الطبري : التأريخ ، ١/ ١٠٩٥ – ١٠٩٦ (طبعة اوروبا) .

(٣) الدكتور زكي مبارك : التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق ، ص ٥٢ وما بعدها ، وأنظر ، الزمخشري : أساس البلاغة ، ٢ / ٢٢ ، الفيروز آبادي : القاموس ، ٣ / ١٦٤ .

وقد أيد الدكتور كامل الشيبي هذا الربط بين « الصوفية » وبني « صوفة » ورأى أن هذا هو الوجه الصحيح في المسألة ، وإنما لم يذكره رجال الصوفية ، من أمثال : السراج ، والكلاباذي ، والقشيري ، والسهروردي ، خشية أن يربط الناس مشربهم وسلوكهم بأصل جاهلي[1] .

والحق ، فإن هذا الرأي ضعيف في نظرنا ولا يحتمل ، وذلك لجملة أسباب منها :

أ — إن العربي في جاهليته كان قليل الإكتراث بالدين ، ضعيف الإستجابة للمنبهات الروحية ، وذلك أمر فرضته طبيعة الحياة الصحراوية القاسية ، التي لا تعين على نمو وازع ديني قوي عند أبنائها . يقول نيكلسون في هذا الصدد : « كان عرب الجاهلية على حظ قليل من التفكير الديني ، وكان تفكيرهم في هذه الناحية مضطرباً غامضاً . وقد شغلهم انهماكهم في متع الحياة ومتاعها عن التفكير في حياة أخروية ، ولم يخطر ببالهم أن يعدّوا أنفسهم لحياة روحية وراء حدود القبر »[2] . والدليل على ما نقول : خلو الشعر الجاهلي — تقريباً — من النزعة الدينية الواعية كما إنا لم نسمع عن حرب بين العرب في جاهليتهم — مع كثرة تلك الوقائع والأيام — بسبب ديني يتصل بإختلاف في العقيدة وما يتصل بها .

ب — إن ثمة شواهد قوية من الشعر الجاهلي والتاريخ الجاهلي ، تدل على

---

(١) الدكتور كامل مصطفى الشيبي : رأي في اشقاق كلمة صوفي ، مجلة كلية الآداب ، بغداد ، ١٩٦٢ .

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٤٦ . وقد أشار القرآن الكريم في مواضع عديدة وكثيرة إلى هذه النزعة عند عرب الجاهلية عامة وبين مواقف العديد منهم في انكار البعث والنشور ، مما يدل دلالة واضحة على ضعف الاعتقاد بحياة روحية أخروية تالية لهذه الحياة الدنيا ، أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ١٥٥ .

أن الوثنية العربية ، قبيل الإسلام ، كانت وثنية متفسخة متهرمة ، لم تتمكن من الإستيلاء على مشاعر العربي ووجدانه وفكره وعواطفه ، وليس أدل على ذلك من قول الحنفاء بعضهم لبعض : « تعلموا والله لسنا على شيء ، ما حجر نطيف به ، لا ينفع ولا يضر ، ولا يبصر ، والله لقد أخطأنا دين ابراهيم » . كذلك ما كان من استهانة الشاعر امرىء القيس بالأصنام ورفضه احترامها والإستخفاف بها وتحقيرها ، وسبها وشتمها ، فيقول في « ذا الخلصة » :

لو كنت يا ذا الخلص الموتورا مثلي وكان شيخك المقتــــولا
لم تنه عن قتل العداة زورا

يقول ابن الكلبي : « كان الرجل إذا سافر فنزل منزلا أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فأتخذه رباً وجعل ثلاث أسافي لقدره ، وإذا ارتحل تركه فإذا نزل منزلا آخر فعل مثل ذلك » [1] . ويقول أبو عثمان النهدي : « كنّا في الجاهلية نعبد حجراً ونحمله معنا فإذا رأينا أحسن منه ألقيناه وعبدنا الثاني ، وإذا سقط الحجر عن البعير قلنا : « سقط إلهكم فألتمسوا حجراً » [2] .

وإذا كان الأمر كذلك فإنه : « لا عبرة بالأخبار الضعيفة التي يراد الدلالة بها على أن الكلمة كان لهـــا وجود في عصر النبي ﷺ أو قبل الإسلام فإن متصوفة القرنين الثالث والرابع الذين اعتبروا أنفسهم الورثة الروحيين للنبي لم يترددوا في اصطناع الأدلة التي تؤيد دعواهم » [3] .

---

(١) كتاب الأصنام : ص ٣٣ .

(٢) ابن الأثير : أسد الغابة ، ٣ / ٣٢٥ .

(٣) نيكلسون : في التصوف الاسلامي ، صفحة ٦٨ .

والتي أرادوا بها – كما أسلفنا سابقاً – ربط تجاربهم الروحية بالسنة النبوية أو بحياة العرب الروحية قبل الإسلام .

الوجه الثاني :

أما الفرض الثاني فيمثل رأي من يعتقد أن الصوفي منسوب إلى « سوفيا » اليونانية . وقد ذهب إليه من القدماء : أبو الريحان البيروني (ت ٤٤٠ هـ) ، وقال به من المستشرقين « جوزيف فون هامر » ، ومن العرب المعاصرين : جورجي زيدان ، ومحمد لطفي جدعة .

يقول البيروني : « إن من اليونانيين من كان يرى الوجود الحقيقي للعلة الأولى فقط ، لاستغنائها بذاتها فيه ، وحاجة غيرها إليها ، وإن ما هو مفتقر في الوجود إلى غيره ، فوجوده كالخيال ، غير حق . والحق هو الواحد الأول ، فقط . وهذا رأي « السوفية » ، وهم « الحكماء » . فإن « سوف » في اليونانية : الحكمة ، وبها سمي الفيلسوف ، فيلاسوفيا : أي محبّ الحكمة . فلما ذهب في الإسلام قوم إلى قريب من رأيهم سموا باسمهم . ولم يعرف اللقب بعضهم ، فنسبهم للتوكل إلى الصفّة ، وأنهم أصحابها في عصر النبي ﷺ ثم صحف بعد ذلك فصيّر من صوف « التيوس » وعدل أبو الفتح البستّي عن ذلك أحسن عدول في قوله :

تنازع الناس في « الصوفي » واختلفوا   قدما وظنوه مشتقاً من « الصوف »
ولست أنحل هذا الإسم غير فـــتي   صافي فصوفي حتى لقب الصوفي[1]

وقد ذهب إلى هذا الرأي المستشرق الألماني جوزيف فون هامر ، فيقول : « الصوفية ينسبون إلى الهنود القدماء المعروفين باسم « الحكماء

---

(١) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ٢٤– ٢٥ ، طبعة حيدر آباد – الدكن ، ١٩٥٨ .

العراة — الجيمنوسوفيست » . وان الكلمتين العربيتين « صوفي » و « صافي » مشتقان من نفس الأصل الذي اشتق منه الكلمتان اليونانيتان : « سوفوس » و « سافيس » [1] . وأيده فيما ذهب إليه من العرب جرجي زيدان ومحمد لطفي جمعة .

يقول جورجي زيدان : « عندنا أنها مشتقة من لفظة يونانية الأصل هي : صوفيا ، ومعناها : الحكمة ، فيكون الصوفية لقب ، قد لقبوا به نسبة إلى الحكمة ، لأنهم كانوا يبحثون فيما يقولونه ويكتبونه بحثاً فلسفياً . ويؤيد ذلك أنهم لم يظهروا بعلمهم هذا ، ولا عرفوا بهذه الصفة ، إلا بعد ترجمة كتب اليونان إلى العربية ، ودخول لفظ « الفلسفة » فيها » [2] . أما لطفي جمعة فيزعم : « أن نسبة الصوفي إلى الصوف — على الرأي الشائع — يبعد الصوفية عن الحكمة الإلهية ، وينسبها إلى الظاهر والشكل ويجرد هذه الفرقة المنتمية إلى الإسلام من صفة الحكمة والفضيلة » [3] . وهذا الرأي هو الآخر ضعيف ومتهافت ، وقد نقضه جمهور الباحثين وذلك لأسباب منها : « إن كلمة « سوفوس » — كما أبان فوالدكه — غير معروفة في اللغة الآرامية ، فمن غير المحتمل أن توجد في العربية . أما الذي يوجد في اللغتين الآرامية والعربية فكلمتا : « سوفسطيس » و « فيلوسوفوس » . وقد كان الحرف (س) اليوناني يُمَثَّل في اللغة العربية دائماً بحرف (س) في جميع الكلمات التي عرّبت ، لا بحرف (ص) . فلو كانت كلمة صوفي مشتقة من أصل يوناني لكان بقاء الصاد في أولها

---

(1) فون هامر : تاريخ البلاغة عند الفرس (فيينا) ، ص ٣٣٦ ، نقلا عن نيكلسون : دائرة معارف الدين والأخلاق ، مادة : « الصوفية » .

(٢) عن الدكتور محمد غلاب ، التصوف المقارن ، ص ٢٦ .

(٣) محمد لطفي جمعه : مجلة المعرفة ، عدد ديسمبر ١٩٣١ ، القاهرة .

خروجاً على القياس على أقل تقدير »[١] .

ومنها : أن العرب كانوا مولعين — كما يقول الدكتور زكي مبارك : « بحفظ ما يدخل لغتهم من الألفاظ الأجنبية ولو كان « التصوف » من « سوفيا » اليونانية لنصوا عليه في كثير من المؤلفات ، فلم يبق إلا أن يكون ورودها في كلام البيروني ضرباً من الأغراب ، استهوى المفتونين في عصرنا بتراث الأجانب مما حملهم على رد كل كلمة عربية إلى أجنبي ، حين يرون لها مشابهة في لغة أجنبية »[٢] .

والحق فإن كلمة « سوفيا » اليونانية التي تدل على الحكمة ، قصد بها اليونان ذلك المنهج الذي قوامه البحث النظري المجرد في الوجود للوقوف على حقائقه وماهيته ، مما لا يتصل بالسلوك العملي إلا قليلاً ، ومع ظهور نزعات صوفية عند بعض فلاسفة اليونان ، فإن قوام فلسفتهم الروحية كان الدعوة إلى « التطهر » الذي سبيله النظر العقلي والتأمل الفلسفي . أما التصوف الإسلامي ، فهو بادىء ذي بدء ، طريقة في السلوك لها قواعدها ورسومها ذات الطابع العملي . هذا إلى أن المصادر العربية أجمعت على أن كلمة فلسفة وفيلسوف ، دخيلة في العربية ، ولم تنص على أن كلمة صوفي ، وتصوف ، دخيلة هي الأخرى . يقول الفارابي : « اسم الفلسفة يوناني وهو دخيل في العربية ، وهو على مذهب لسانهم : فيلاسوفيا : ومعناه إيثار الحكمة »[٣] .

---

(١) مجلة المستشرقين الألمان ، المجلد ٤٨ ، ١٨٩١ ، ص ٤٥ (نقلا عن دائرة معارف الدين والأخلاق ، مادة : الصوفية (نيكلسون) .

(٢) الدكتور زكي مبارك ، المصدر السابق ، ص ٦٦ .

(٣) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٦٠٤ (تحقيق الدكتور نزار رضا ، بيروت ١٩٦٩) .

الوجه الثالث :

أما الفرض الثالث فهو الذي يرى أصحابه أن الصوفي نسبة إلى لبس الصوف . وهذا الرأي مما انعقد عليه إجماع آراء المختصين في الدراسات الصوفية ، أمثال : فون كريمر ، ونولدكه ، وكولدزيهر ، ونيكلسون ، وماسينيون ، وآربري ، وأشار إليه وصححه من القدماء : السرّاج ، والكلاباذي ، والسهروردي ، وابن الجوزي ، وابن تيمية ، وابن خلدون وآخرون .

يقول السرّاج : « الصوفية عندي والله أعلم – نسبوا إلى ظاهر اللباس ، ولم ينسبوا إلى نوع من العلوم والأحوال التي هم بها متمرسون ، لأن لبس الصوف كان داب الأنبياء والصديقين وشعار المساكين المتنسكين » [1] . ويرى الكلاباذي : « أن من جعل مأخذه من الصوف ، استقام (له) اللفظ وصحت العبارة من حيث اللغة . وصوفي على زنة عوفي : أن عافاه الله فعوفي » [2] . ويقول السهروردي : « وهذا الإختيار (أي نسبة الصوفي إلى الصوف) يلائم ويناسب من حيث الإشتقاق لأنه يقال : تصوّف ، إذا لبس الصوف كما يقال تقمص إذا لبس القميص . فنسبوا إلى ظاهر اللبسة ، وكان ذلك أبين في الإشارة وأدعى إلى حصر وصفهم ، لأن لبس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلفهم » [3] . ويقول ابن خلدون في المقدمة : « والأظهر إذ قيل بالاشتقاق أنه من الصوف ، وهم في

---

(١) اللمع ، ص ٤١ .
(٢) التعرف ، ص ٣٤ .
(٣) العوارف ، ص ٥٩ ، وأنظر ، اليافعي : نشر المحاسن الغالية ، ٢ / ٣٤٤ (بهامش جامع كرامات الأولياء) .

الغالب مختصون بلبسه ، لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب إلى لبس الصوف » (١) .

والغالب فيمن ذهب إلى هذا الفرض ، أنه نظر إلى اللفظ على اعتبار أنه لقب وضع للدلالة على هذه الطائفة ، وإلا : « لا يشهد للإسم في العربية : قياس ولا اشتقاق » ثم تصرف الناس في ذلك اللقب بالإشتقاق منه ، فقيل : متصوف ، وصوفي ، والطريقة : تصوف ، والجماعة متصوفة وصوفية (٢) .

ويعتبر ثيودور نولدكه أول المستشرقين الذين جهدوا من أجل تثبيت هذا الفرض وتقريره والتأكيد عليه ، فقد أبان في مقال له نشر سنة ١٨٩٤ أن الكلمة مشتقة من الصوف ، وأنها كانت في الأصل موضوعة لزهاد المسلمين ، الذين تشبهوا برهبان النصارى في ارتدائهم لغليظ الصوف ، دليل ندمهم على ما أسلفوا وعلى اطراحهم متع الحياة الدنيا ، وكأساوب أرادوا به معارضة روح العصر التي طغت عليها أسباب الترف والإسراف المادي ، خاصة في العصر الأموي (٣) .

وقد أيد نولدكه جمهور المستشرقين والباحثين من العرب المعاصرين

---

(١) المقدمة ، ص ٣٩ « وهو في شفاء السائل » ، ص ١٥ – ١٦ ، يخالف ما ذكره في المقدمة ، فيقول « فقيل من لبس الصوف ، والقوم لم يختصوا فيه بلباس دون لباس وإنما فعل ذلك بعض من تشبه بهم وتخيل من لباسهم الصوف في بعض الأوقات تقللا وزهداً : انه شعار لهم ، فأعجب بهذا الظن حتى حمله على الإشتقاق منه » .

(٢) القشيري : الرسالة ، ص ١٢٦ .

(٣) Nöleke, Th : ZDMG, VIII (1891) 45 F.

وأنظر ، كولد زيهر : المصدر السابق ، ص ١٥٣ حيث يقول : « وقد حاكى هؤلاء الزهاد المسلمون وعبادهم نساك النصارى ورهبانهم فارتدوا الصوف الخشن » .

وانظر : نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٦٧ ، وكذا : مقالته عن « الصوفية » دائرة معارف الدين والاخلاق ؛ ج ١٢ صفحة ١٠ .

ولهذا الفرض شواهد كثيرة في اللغة والأدب والتاريخ والمآثر الصوفية . فقد حدّث اليافعي : « أن لباس الصوف كان غالباً على المتقدمين من سلف الصوفية ، لكونه أقرب إلى التواضع والزهد » (١) . وقد ورد في الخبر أيضاً أن الرسول ﷺ : « كان يركب الحمار ويلبس الصوف » (٢) . وروي عن الحسن البصري قوله : « أدركت سبعين بدرياً كان لباسهم الصوف » (٣) . وسئل أبو علي الروزباري ، فقيل له : « من الصوفي ؟ فقال من لبس الصوف على الصفا » (٤) . وروى ابن سعد في طبقاته عن أبي موسى الأشعري أنه قال لابنه : « يا بنيّ لو رأيتنا ونحن مع نبيّنا ﷺ إذا أصابتنا السماء ، وجدت منا ريح الضأن من لباسنا الصوف » (٥) . وروى ابن قتيبة وابن سعد : « أن الصوف كان لباس الفقراء والتائبين والمذنبين » (٦) .

والذي نراه أن لبس الزهاد للصوف لم يكن منهم تقليداً للرهبان ، بل كان بمثابة إشارة إلى نزعتهم الروحية المنهجية : يعني أنهم يرمزون به إلى الفناء ونذر النفس الإنسانية قرباناً في سبيل رضى الله تعالى وحبه . ولم يخف الصوفية هذا المعنى وإنما صرحوا به في مناسبات كثيرة من ذلك قول حاتم الأصم (ت ٢٣٧ هـ) : « من دخل في مذهبنا هذا فليجعل في نفسه

---

(١) اليافعي : مرآة الجنان .

(٢) التعرف ، ٣١ ، احياء علوم الدين ، ١ / ٣٢٠ (مرثية عمر رضي الله عنه) ، السهروردي : العوارف ، ص ٥٩ .

(٣) التعرف ، ص ٣١ ، العوارف ، ص ٥٩ .

(٤) التعرف ، ص ٣٤ .

(٥) في التصوف الإسلامي ، ص ٣٠ .

(٦) ابن قتيبة : عيون الأخبار ، ص ٣١٧ ، ابن سعد : الطبقات ج ٨ ص ٣٤٨ ، العوارف ، ص ٦٠ — ٦١ .

أربع خصال من الموت : موتاً أبيضاً وهو الجوع ، وموتاً أسوداً وهو احتمال الأذى من الخلق ، وموتاً أحمراً وهو العمل الخالص من الشوب في مخالفة الهوى وموتاً أخضراً وهو طرح الرقاع بعضها على بعض »[١] .

وإلى جانب هذه الفرضيات المشهورة ، فقد أحصت المصادر الإسلامية وجوهاً أخرى من الإشتقاق ، فهناك من ذهب إلى أن التصوف : مشتق من الصفاء . صفاء القلب واستشهدوا على هذا الوجه بأقوال أكابر الصوفية ، قال بشر الحافي (ت ٢٢٧) : « الصوفي من صفا قلبه لله » ، وقال أبو سعيد الخرّاز (ت ٢٦٨هـ) : « الصوفي من صفّى ربه قلبه ، فامتلأ قلبه نوراً » . وقال الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) : التصوف أن يختصك الله بالصفاء ، فمن اصطفيَ من كل ما سوى الله ، فهو الصوفي » . ومع أننا — كما لاحظ نيكلسون — : « نجد في مقابل كل تعريف ينسب الصوفية إلى لبس الصوف اثني عشر تعريفاً يشير إلى اشتقاق كلمة الصوفي من الصفا »[٢] . فإن القشيري قد استبعد هذا الوجه من الإشتقاق باعتبار أنه بعيد في مقتضى اللغة إذ النسبة إلى الصفاء : صفي[٣] . وقيل : هي نسبة إلى الصُفّة ، أريد بذلك القول بأن أصل هذه الطريقة مأخوذ عن « أهل الصُفّة » . وهذا الإشتقاق هو الآخر يأباه القياس اللغوي لأنّه لو كان كذلك لقيل : صُفِيٌّ ، هذا إلى أن ابن خلدون يذكر : « أن أهل الصفة لم يكونوا مختصين على عهد رسول الله ﷺ بطريقة في العبادة ، بل كانوا أسوة الصحابة في العبادة

---

(١) القشيري : الرسالة ، ص ١٦ ، وانظر ، نيكلسون : المصدر السابق ، ص ٢١ ، والدكتور كامل الشيبي : رأي في اشتقاق كلمة صوفي (مجلة كلية الآداب بغداد ، ١٩٦٢) .

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٢٨ وما بعدها .

(٣) التعرف ، ص ٢٨ ، القشيري : الرسالة ، ١٢٦ ، ابن تيمية : الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ، ص ٢٩ .

والقيام بوظائف الشريعة ، وإنما اختصوا بملازمة المسجد للغربة والفقر فإن المهاجرين من قريش نزلوا على أنظارهم من الأوس الخزرج ، وآخى الرسول ﷺ بينهم ، وبقي الغرباء فآواهم إلى نفسه وأسكنهم مسجده وأمر بمواساتهم وكان يتفقدهم ويحملهم معه إلى الدعوات »[1] .

---

(١) الصفة : موقع مظلل، في شمال مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة، أما أهل الصفة فكانوا نيفا وثلاثمائة لايرجعون إلى ضرع ولا إلى زرع ولا إلى تجارة ، وكان أكلهم في المسجد النبوي ونومهم في المسجد، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤانسهم ويأكل معهم ويحث الناس على اكرامهم ومعرفة فضلهم ، ورغبة في تبرير هذا الربط بين التصوف وأهل الصفة ، فقد خلع مؤرخة الصوفية على أهل الصفة من الخصائص والمميزات ما يقربهم في خصائصهم الحياتية من سلوك الصوفية وأحوالهم ، فيروى المكي « أن أحدهم كان يباشر التراب بجلده ، ويطرح ثوبه فوقه ويقول : منها خلقناكم وفيها نعيدكم ، كأنهم كرهوا الترفع عنها والوقاية منها ، يجدون ذلك أرق لقلوبهم وأبلغ لتواضعهم ، ويروي السهروردي « أنهم كانوا يخرون من الجوع حتى يحسبهم الأعراب مجانين ، وكان لباسهم الصوف ، حتى أن بعضهم كان يعرق في ثوبه ، فيوجد منه رائحة الضأن إذا أصابه الغيث . قال أبو هريرة: لقد رأيت سبعين من أهل الصفة يصلون في ثوب واحد ، منهم من لا يبلغ ركبتيه فإذا ركع أحدهم قبض بيديه مخافة أن تبدو عورته . ومن مشاهير أهل الصفة : أبو هريرة وأبو ذر وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي ، وأمثالهم ، أنظر : اللمع ، ص ١١٣ ، قوت القلوب ١ / ٥٢ ، عوارف المعارف ، ص ٥٩ — ٦٢ ، تلبيس ابليس ، ص ١٥٧ .

الفصل السادس

تعريف التصوف

حاول الأستاذ نيكلسون أن يجمع ما يربو على مائة تعريف للتصوف ، ورجا من ذلك أن تدلّه هذه التعاريف – بعد ترتيبها الزمني – على تطورات التصوف الإسلامي فلم يأت عمله بنتيجة قيمة ، وقد أحس هو نفسه بعقم الإتجاه الذي اتجهه [1] . فعاد وصرّح فيما بعد : « بأن التعاريف المتعددة للصوفية التي وردت في الكتب العربية والفارسية ، وإن كانت ذات فائدة تاريخية ، فإن أهميتها الرئيسية في أنها تعرض الصوفية على أنه غير ممكن تحديدها . وقد قصّ جلال الدين الرومي في كتابه « المثنوي » قصة فيل عرضه بعض الهندوسيين في حجرة مظلمة ، فتجمع الناس ليخبروه ، ولكن ظلام المكان منعهم أن يبصروه ، فلمسوه بأيديهم ليعلموا على أي مثال هو ، فلمس بعضهم خرطومه : فقال إنه يشبه أنبوب الماء ، وبعضهم أذنه ، فقال : لا بد أن عيونه كمروحة كبيرة ، ولمس بعضهم رجله فحسب أنه كالسارية ، ولمس بعضهم ظهره فأعلن أن الحيوان لا بد أنه يشبه العرش العظيم . وكذلك حال الذين يعرضون للتصوف بالتعريف لا يستطيعون إلاّ أن يحاولوا التعبير عما أحسته نفوسهم ، ولن يكون

---

(١) أنظر : مقدمة الأستاذ تاويت الطنجي لكتاب ابن خلدون : شفاء السائل .

تعريف مفهوم يضم كل خفية من الشعور الديني المستكن لكل فرد »[١] .

وقد عبّر الصوفية عن هذه الصعوبة في وضع حدّ لما يشعرون به في مواجيدهم ومشاهداتهم وأبانوا بأن التجربة الصوفية – باعتبارها ثمرة معرفة دفعية مباشرة مما لا يمكن الإطلاع عليها أي نقلها لإنسان آخر ، وهكذا في حين أمكن « تعريف علوم الفقهاء وحدّها بالعبارة ، لأنها علوم ورسوم تنال بالتعلّم والاكتساب ، فإن علم التصوف ليس مما يمكن حدّه لأنه : إشارات وبواد وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء الذي لا ينتهي مدده »[٢] . يقول الكلاباذي : « مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها على التحقيق بل تعلم بالمنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك الأحوال ، وحلّ تلك المقامات »[٣] . ويقول الغزالي واصفاً تجربته الروحية : « فابتدأت بتحصيل علمهم (أي العلم الصوفي) من كتبهم مثل قوت القلوب لأبي طالب المكي ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي ... حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العامية ، وحصلت ما يمكن تحصيله عن طريقتهم بالسماع ، وظهر لي أن أخص خصائصهم ، ما لا يمكن الوصول

---

(١) الصوفية في الإسلام ، ص ٢٩ وكتابه الآخر : في التصوف الإسلامي : المقالة الرابعة ، ص ٩٧ حيث يقول : « ان صوفية الإسلام – وشأنهم ،في ذلك شأن الصوفية جميعاً – يدركون أن الغاية التي يتجهون إلى تحصيلها من الطريق الصوفي ليست مما يقع في نطاق العلم أو الوصف بالألفاظ . فليس لغير من يتذوق أحوال الصوفية أن يفهم هذه الأحوال ، وليس لهم أنفسهم الا أن يتذوقوها ، أما الوصف بالألفاظ فيقصر دون التعبير عن هدف الصوفي ، وان كان لا يقصر عن وصف طريق السالك إلى هذا الهدف من أوله إلى آخره » . وقد جعل وليم جيمس هذا الإستعصاء على الوصف ، العلامة الأولى على صدق التجربة الروحية ، أنظر كتابه :
« The Varieties of Religious Experience » P : 380 – 381 .

(٢) عوارف المعارف ، ص ٥٤ .

(٣) التعرف ، ص ١٠٥ .

إليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات »[1] . أو كما عبر عنها في الأحياء بقوله : « التصوف أمر باطن لا يطلع عليه » ، وهو ما عبر عنه الصوفية بقولهم أيضاً : « من عرف ربه كلّ لسانه »[2] . يقول محمد اقبال : « وبما أن المعرفة الصوفية ، معرفة مباشرة فمن الواضح أنه لا يمكن أن يطلع عليها ، أي نقلها لإنسان آخر وذلك لأنّ الحالات الصوفية أشبه بالشعور منها بالتعقل ، وما يعلنه الصوفي أو النبي من تفسير لفحوى محتويات شعوره الديني يمكن أن يبلغ إلى الناس على صورة قضايا ، ولكن محتويات الشعور الديني لا يمكن الإطلاع عليها ، أي نقلها لغيره »[3] .

أما العلامة ابن خلدون ، فقد تعرض للتجربة الصوفية ، وأشار إلى صعوبة وضع تعريف شامل للتصوف ، وصرح بأن محاولة الكثيرين للتعبير عن التصوف بلفظ جامع يعطي شرح معناه ، لم يفسر قولاً من أقوالهم بذلك ، وهو يرجع هذه الصعوبة إلى عاملين :

الأول : إن هذه التعريفات لم يقصد الصوفية بها تعريف التصوف تعريفاً عامياً شاملاً يستوعب كل صوره وجزئياته ، بل قصدوا بها التعبير عن أحوالهم الخاصة ، في لحظة معينة محدودة ، فهي تعبير عن مواجدهم وأحوالهم ومقاماتهم التي يتدرجون فيها : « فكل واحد منهم عبر عما وجد ، وينطق بحسب مقامه »[4] . ولا أثر للسنين في هذا الإختلاف ،

---

(١) المنقذ من الضلال ، ص ٦٠ .

(٢) الغزالي : الاحياء ج ٣ ص ٢٥ ، (باب بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل التصوف) ، قال بعض العلماء : يد الله على أفواه الحكماء ، لا ينطقون الا بما هيأ الله لهم من الحق .

(٣) تجديد التفكير الديني في الإسلام ، ص ٢٨ (الترجمة العربية) .

(٤) ابن خلدون : شفاء السائل ، ص ٨٨ .

وإنما الأثر كله صادر عن المقام أو الحال الذي يتصف به الصوفي حين يتحدث عن التصوف وما أكثر ما تتفق كلمات الصوفية ـ الذين تباعدت أزمانهم ـ إذا جمعهم السلوك في حال واحد ، أو مقام واحد ، فوجدوا مواجد متحدة أو متشابهة بحكم المقام ، أو الحال ، ثم ما أكثر ما يختلفون في تحديد المعنى الواحد ـ حين تختلف مقاماتهم وأحوالهم ، وزمن المختلفين واحد فمنهم من عبر بأحوال البداية ومنهم من عبر بأحوال النهاية (١) ، ومن أجل هذا أيضاً تنوعت أقوال المشايخ في ماهية التصوف : « لأنهم أشاروا فيها إلى أحوال وفي أوقات دون أوقات » (٢) . يقول ابن عربي : « علم الأحوال لا سبيل إليها إلاّ بالذوق ، فلا يقدر عاقل على أن يحدّها ولا يقيم على معرفتها دليلاً البتة ، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النوع من العلوم . فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلاّ بأن يتصف بها ويذوقها » (٣) .

الثاني : أما العامل الثاني ، فهو ذلك التطور السريع الذي اتسع فشمل كل مرافق الحياة الإسلامية نتيجة لاتساع الدولة الإسلامية ، واشتمالها على بلاد ذات ثقافات دينية سابقة على الإسلام ، ونتيجة لما كان يدخل من هذه الثقافات على المجتمع الإسلامي من معان وأفكار كانت تطور كل شيء في الحياة الإسلامية يوماً بعد يوم ، فتبتعد به قليلاً أو كثيراً عن معناه الأصلي البسيط الذي عرف به في أيام الإسلام الأولى . وقد تعرضت كلمة التصوف لهذا التطور فكانت تتسع فتكتسب ـ بمرور الزمن ـ معاني

(١) المصدر السابق ، ص ٤٨ .

(٢) السهروردي : عوارف المعارف ، ص ٥٤ .

(٣) الفتوحات ، ١ / ٣١ .

جديدة تبعدها شيئاً فشيئاً عن مدلولها الذي عرف بها يوم وجدت « والذي نلحظه عادة في التطور الذي نتج عن عوامل خارجية متزايدة أن يكون تدريجياً وتاريخياً . هو تدريجي ، لأنه ينمو كلما نمت هذه المؤثرات التي تكيف الحياة وتسيرها ، وهو تاريخي لأن نمو هذه المؤثرات مرتبط بمرور الزمن »[1] . وهكذا رأى ابن خلدون أن المعاني الجديدة التي طرأت على كلمة التصوف كلما امتدت بها الحياة كانت ذات أثر بعيد في تعدد تعاريف التصوف ، كما أن هذه الكلمة وقد تعددت معانيها واتسعت لم يعد « ينطبق عليها حدّ واحد »[2] .

ومع هذه الصعوبة في عرض تعريف علمي واحد وشامل للتصوف يستوعب كل صوره ، فمن المفيد أن نتعرض لجملة منها ، قصد الوصول إلى التعريف المختار الذي يقرب معانيه ويوضح مبناه ويحدد غايته .

أ ـ هناك ثمة اتجاه بين كثير من الصوفية يحاول تعريف التصوف من الجانب الأخلاقي خاصة بعد القرن الثالث للهجرة حيث عنوا بالكلام في دقائق أحوال النفس والسلوك وغلب عليهم الطابع الأخلاقي في علمهم وعملهم . يقول ابن القيم : « واجتمعت كلمة الناطقين بهذا العلم على أن التصوف هو الخلق »[3] .

وهذا الاتجاه شائع عند الصوفية ، وفي ذلك يقول ابو حفص الحداد (ت ٢٦٥ هـ) : « التصوف تمام الأدب » . ويقول أبو الحسين النوري (ت ٢٦٥ هـ) : « ليس التصوف رسماً ولا علماً ، ولكنه خلق » ثم يعلل ذلك

---

(١) مقدمة الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي لكتاب : شفاء السائل ، ص ٨٨ .

(٢) شفاء السائل ، ص ٤٥ (نشرة الأب اغناطيوس اليسوعي) .

(٣) مدارج السالكين ، ص ٩٧ .

بقوله : « لأنه لو كان رسماً لحصل بالمجاهدة . ولو كان علماً لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله . ولن تستطيع أن تقبل على الأخلاق الإلهية بعلم أو رسم » . ويقول أبو بكر الكتاني (ت ٢٣٣ هـ) : « التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق ، فقد زاد عليك في الصفاء » . ولما سئل أبو محمد الجريري (ت ٣٣١ هـ) عن التصوف ، قال : « هو الدخول في كل خلق سني والخروج من كل خلق دنيء »(١) .

ومع شيوع التعريف الأخلاقي للتصوف . فإنه مع ذلك لا يعبر عن التصوف تعبيراً دقيقاً ، والدليل على ذلك هو أن هؤلاء الذين ذكروا هذه التعاريف الأخلاقية ذكروا هم أنفسهم – تعاريف أخرى ، وذلك أمر يدل على الأقل دلالة لا لبس فيها أنهم لم يروا كفاية الجانب الأخلاقي في تحديد التصوف وتعريفه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى : فإنا نلاحظ أشخاصاً اشتهروا بالسمو الخلقي واتصفوا بأرفع الصفات الأخلاقية واتخذوا الفضيلة مذهباً وشعاراً ، أننا نجدهم أشخاصاً مثاليين في المحيط الأخلاقي ولكن ليس معنى ذلك أنهم لا محالة صوفية(٢) .

ب – وهناك من اتجه في تعريفه إلى التسوية بين الصوفي والزاهد في المفهوم وحينما يسمع كثير من الناس كلمة « الصوفي » يفهم منها معنى الزاهد ، وليس من شك في أن الصوفي : لا يتعلق قلبه بالدنيا وهو شديد الرغبة عنها وعن ترفها وملذاتها بيد أن الزهد في الدنيا شيء والتصوف

---

(١) أنظر في هذه التعاريف وفي غيرها ، اللمع ، ص ٤٤ ، التعرف ، ص ١٠٨ ، الرسالة القشيرية : ص ١٢٦ ، وعوارف المعارف ، ص ٥٤ .

(٢) انظر : الدكتور عبد الحليم محمود : ابحاث في التصوف ، مع كتاب : المنقذ من الضلال ، ص ١٢٦ وما بعدها .

شيء آخر . فلا يلزم من كون الصوفي زاهداً أن يكون التصوف هو الزهد . يقول السهروردي : « التصوف غير الفقر ، والزهد غير الفقر ، والتصوف غير الزهد . فالتصوف إسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون الرجل بدونها صوفياً وإن كان زاهداً وفقيراً » [1] ثم إن المصادر الإسلامية ميزت بجلاء ووضوح بين المذهبين فيقول ابن الجوزي : « إن التصوف مذهب معروف يزيد على الزهد ، ويدل على الفرق بينهما ، إن الزهد لم يذمّه أحد ، وقد ذمّوا التصوف » [2] . أما ابن خلدون فيرى أن الزهد إسلامي في مبانيه وأصوله ، أما التصوف (الفلسفي) فتيار ضخم زخر بالآراء والمعتقدات الأجنبية التي لا تمت بصلة إلى الإسلام [3] ، وإلى شبيه من هذا الرأي انتهى كولدتسيهر ونيكلسون في مباحثهما عن أصول التصوف الإسلامي ومصادره . فقد أرجع نيكلسون الزهد إلى عوامل قوية داخل الإسلام نفسه ، وإلى انتشار الشعور باعتزال العالم والهرب من الدنيا وضجيجها وويلاتها في القرن الأول ، أما التصوف فيرجع نشأته إلى عوامل خارجة عن الإسلام ، عملت ابتداء من القرن الثالث الهجري [4] .

جـ ــ وابن خلدون ، وهو ينظر إلى مدلول التصوف من وجهة النظر السنية الملتزمة يعرفه بقوله : « هو حسن رعاية الأدب مع الله في الأعمال

---

(١) عوارف المعارف ، ص ٥٤ ، وأنظر ، اليافعي : نشر المحاسن الغالية ، ٢ / ٣٥١

(٢) تلبيس ابليس ، ص ١٥٩ ، ويقول في مكان آخر (صفة الصفوة ، ١ / ٤) « التصوف مذهب معروف عند أصحابه لا يقتصر على الزهد ، بل له صفات وأخلاق يعرفها أربابه » .

(٣) فتوى ابن خلدون في التصوف ، بذيل كتابه : شفاء السائل .

(٤) في التصوف الإسلامي ، ص ٤٥ – ٤٨ وكذا ، ص ١١٣ . وأنظر كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، فصل التصوف ، ص ١٥١ .

الظاهرة والباطنة بالوقوف عند حدوده مقدماً الإهتمام بأعمال القلوب ، مراقباً خفاياها ، حريصاً بذلك على النجاة ، فهذا الرسم (التعريف) هو الذي يميز هذه الطريقة ، ويعطي تفسيرها على ما كانت عليه عند المتأخرين من السلف والصدر الأول من المتصوفة »[1] وهو إذ ينبه إلى ما في لفظة « الظاهر » و « الباطن » من دلالات متباينة يتوجه إلى تحديدها تحديداً دقيقاً ، من أجل أن يزيل عنهما ما علق بهما من غموض وتلبيس وإبهام على أيدي غالية الشيعة والصوفية وسائر فرق الباطنية ، فيقول : « وهذا هو معنى ما يقوله بعض الأكابر من أن للشريعة ظاهراً وباطناً ، بمعنى أن لها حكماً على المكلفين من حيث ظاهر أعمالهم ، حكماً عليهم من حيث باطن أعمالهم ، لا ما يموه به بعض الباطنية ، ويزخرفونه من أقوال سفسافة ناقضة لمعاقل الشريعة تقضي أن الشارع أظهر حكماً وأبطن آخر ، تعالى الله عما يقولون »[2] .

د ــ ومن الباحثين من خلط بين « الصوفي » و « العابد » فإذا سمعوا شخصاً كثير العبادة قالوا عنه : إنه صوفي . ولا ريب أن الصوفي كثير العبادة ، ولكن قد نجد أشخاصاً كثيرين يقيمون الصلوات المفروضة ويكثرون من النوافل ويداومون على العبادة ولا يكون معنى ذلك أنهم من الصوفية ، ولخلط الناس بين الزاهد والعابد والصوفي ، حاول ابن سينا أن يفرق بينهم وبين أهداف كل منهم ، فيقول في « الإشارات » : « إن المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم الزاهد ، والمواظب على فعل العبادات ، من القيام والصيام ونحوهما ، يخص باسم العابد ، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يخص باسم

(١ ــ ٢) ابن خلدون : شفاء السائل ، ص ١٤ ــ ١٨ .

العارف »[1] والعارف عند ابن سينا هو الصوفي[2] . وشبيه بهذا قول أبي العباس أحمد بن أحمد بن زروق الذي يقول : « من غلب عليه طلب العبادة كان عابداً ، ومن غلب عليه ترك الفضول كان زاهداً ، ومن غلب عليه النظر للحق بإسقاط الخلق كان عارفاً »[3] .

وهكذا صار التصوف – بهذا الاعتبار – مذهباً في الوجود ، ومنهجاً في المعرفة ، وصار النظر إليه من جهة تحديده – إن أمكن – من خلال مناهج المعرفة عند الصوفية ومذاهبهم في الوجود ، وهو ما نجده في أقوال بعضهم ممن نقلوا التصوف من مضمون : العبادة والزهد إلى أنظار فلسفية ومذاهب في : طبيعة الوجود ، وأسباب المعرفة ومنابعها وطرائق تحصيلها.

قال معروف الكرخي (ت ٢٠٠ هـ) : « التصوف هو الأخذ بالحقائق ». وقال أبو يعقوب المزايلي : « التصوف حال تضمحل فيها معالم الإنسانية » وقال أبو الحسن السيرواني : « الصوفي يكون مع الواردات لا مع الأوراد » وقال الجنيد البغدادي (ت ٢٩٧ هـ) : « التصوف هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به » ، وقال أبو بكر الكتّاني (ت ٣٢٢ هـ) : « التصوف : صفاء ومشاهدة »[4] ، والحق فإن هذه العبارة الأخيرة على ما فيها من ايجاز

---

(١) ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، ١٩٨ – ٢٠٦ وقارنه د. مدكور : في الفلسفة الإسلامية ، منهج وتطبيق ، ص ٤٦ .

(٢) الدكتور عبد الحليم محمود ، المصدر السابق ، ص ١٢٦ .

(٣) قواعد التصوف ، ص/٦٨ (تحقيق : محمد زهري النجار ، القاهرة ، ١٩٦٨) .

(٤) أنظر في هذه التعاريف : التعرف ، ص ١٠٨ ، الرسالة القشيرية ، ص ١٢٦ ، ونيكلسون في التصوف الإسلامي ، ص ٣٣ وما بعدها ، أبو العلا عفيفي : التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ص ٣٩ – ٥٤

تقدم لنا – كما يقول الدكتور عبد الحليم محمود [١] – تعريفاً شاملاً متكاملاً للتصوف ، باعتباره مذهباً في المعرفة له وسيلته وينتهي إلى غاية ، أما الوسيلة فهي الصفاء ، وأما الغاية فهي المشاهدة . وفيما يلي عرض للوسيلة : « باعتبارها تؤدي إلى تصفية القلب : بقهر الشهوات ومغالبة الهوى وهي الطريقة ، وبيان وتوضيح للغاية : وهي الوصول إلى معرفة الله تعالى بتحصيل صفات الكمال والتقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول » الوصول إلى الله [٢] .

---

(١) المصدر السابق ، ص١٢٧ .

(٢) الغزالي : الأحياء ٣ / ٦٤ .

الفصل السابع

المعرفة الصوفية

التصوف في نظر أهله ، طريقة مخصوصة في السلوك تشتمل على مجموعة قواعد ورسوم مقصودة ينشدها السالك ويستهدفها في رياضته : أما الطريقة ، فباعتبارها الوسيلة المنتخبة ، فإنها تؤدي إلى تصفية القلب بقهر شهوات النفس ومغالبة الهوى ، وأما الغاية ، فهي الوصول إلى معرفة الله تعالى : « وذلك بتحصيل صفات الكمال والقوى الروحية التي تؤدي إلى الوصول » (١) .

أولاً : الطريقة عند الصوفية

التصوف معراج روحي في مقامات يستهدف غاية مخصوصة . والصوفي الذي يبدأ رحلته بغية الوصول إلى المعرفة ، يدعو نفسه سالكاً ، يتقدم في مقامات أشبه بالأودية والعقبات خلال طريق طويل ينتهي به إلى الفناء في الحق (٢) .

---

(١) الغزالي : احياء علوم الدين ، جزء ٣ ص ٦٤ ، باب « بيان شروط الارادة ومقدمات المجاهدة وتدريج المريد في سلوك سبيل الرياضة » .

(٢) ربط كولد زيهر ونيكلسون نظام الطريقة عند الصوفية بأصول بوذية ، يقول كولد تسهير (العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٦٢) « وكما أن المرء في البوذية لكي يبلغ=

والطريقة عند القوم تتخذ صوراً شتى . فإما أن تكون فردية ، أو تتخذ صورة الأخوة الدينية ، وقد تتخذ صورة التقليد والتبعية الصارمة للشيخ الهادي أو الأستاذ المرشد ، وقد تبدو في صورة المنهج المبتكر والتأمل الذاتي والتجربة الشخصية المستقلة . كل ذلك تبعاً لمقدار ثقافة السالك ونضجه واستعداداته النفسية . فالطرق – كما يقول ابن خلدون : « إلى الله تعالى عدد أنفاس الخلائق وإن كان واحداً في نفسه . فكل سالك يليق به من التربية ما لا يليق بغيره ، والواردات والمواهب ، والعلوم والإلقاءات والعوارض في السلوك تختلف بحسب الأشخاص والأحوال والبدايات والنهايات والقوة والضعف ، وسبيل سلوكهم غير متفق »[1] .

ومع اختلاف الطرق والمقامات والأحوال ، فإن السالك إنما يستهدف غاية مخصوصة محددة هي الفناء في الحق ، والوصول عن طريق التطهر الروحي والمجاهدة والتزكية والتصفية إلى نوع من المعرفة التي تتجاوز في صفائها ووضوحها ألوان المعارف الأخرى ذلك أن الصوفي يرى : « أن

=أرقى درجات الفناء ، يتقدم مرحلة مرحلة ، متبعاً طريقاً يتكون من ثمانية مراحل ، وهو الطريق السوي النبيل ، فللصوفية طريقها ومراتب الترقي فيها والسائرون فيها يسمون أهل السلوك » . وأنظر أيضاً نيلكسون (في « التصوف الإسلامي وتاريخه » ، ترجمة الدكتور أبو العلا عفيفي ، ص ٦٢ ، ٧٨) ، حيث يقول : « ومهما يكن من الأمر فأثر البوذية ظاهر بصورة واضحة في التصوف الإسلامي في العصور الوسطى ، في الناحيتين النظرية والعملية على السواء ، فإن المسلمين أخذوا استعمال السبحة وعادة حبس الأنفاس عن رهبان البوذيين الذين كان لهم أكبر الأثر في تشكيل الحياة الصوفية ، وما وصلت اليه من تطور ، في ذلك العصر » . وأنظر أيضاً كتابه الآخر « الصوفية في الإسلام » ترجمة نور الدين شريبه ، القاهرة ، ١٩٥١ ص ٢١ وما بعدها .

(١) ابن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق محمدبن تاويت ، الطنجي اسطنبول ، ١٩٥٧ ، ص ٨٧ . وأنظر أيضاً : نجم الدين الكبرى : كتاب الأصول العشرة ، حيث يقول : الطريق الى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق ، (تحقيق الدكتور قاسم السامرائي : مجلة كلية الشريعة (بغداد) ، العدد الرابع ، ص ٢٤٦) .

القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة ، ثم إخماد القوى البشرية ومحاذاة جانب الحق به ، يرتفع عنه الحجاب ، ويتجلى فيه النور الإلهي ، فتنكشف له بذلك أسرار الوجود علوية وسفلية ، وملكوت السموات والأرض ، وتتضح له معاني العلوم والصنائع ، وتنحل جميع الشكوك والشبه ، ويطلع على ضمائر القلوب وأسرار الوجود ، وتنكشف له معاني المشتبهات الواردة في الشرع ، حتى تحصل له المعرفة بحقائق الوجود كلها على ما هي عليه ... فعلم المكاشفة : أن يرتفع الغطاء حتى تتضح جلية الحق في هذه الأمور كلها اتضاحاً يحصل به اليقين الذي يجري مجرى العيان من غير تعلم واكتساب »[1] .

وسبيل الوصول عند القوم : «هو العلم بكيفية تطهير القلب من الخبائث والمكدرات ، بالكف عن الشهوات وإخماد القوى البشرية بقطع جميع العلائق البدنية ، والإقتداء بالأنبياء — صلوات الله عليهم — في جميع أحوالهم ، فبقدر ما يتجلى من القلب ، ويحاذي به شطر الحق تتلألأ فيه حقائق الوجود »[2] . وهذه هي الرياضة والمجاهدات ، والصوفي السالك ، وهو في طريقه إلى التماس الحقيقة ، لا بد أن يتخذ لنفسه هادياً ، شيخاً أو مرشداً ، أي رجلاً محنك التجربة عميق المعرفة بصير بعيوب النفس مطلع على خفايا الآفات ، تقوم كلمته المجردة من مريده ، مقام القانون[3] . « فشرط الوصول الإقتداء بشيخ سالك قد خبر المجاهدات ، وقطع بها

---

(١) ابن خلدون : المصدر السابق ، ص ٥٢ — ٥٣ .

(٢) الغزالي : احياء علوم الدين ، ١ / ١٩ .

(٣) يقول ابن عربي : « لا بد أن يكون عند الشيخ دين الأنبياء ، وتدبير الأطباء وسياسة الملوك ، وحينئذ يقال له أستاذ » . أنظر ، الأمر المحكم المربوط ، ص ٢٢٥ ، وكتابه الآخر : التدبيرات الإلهية ، ص ٢٢٣ .

طريق الله ، وارتفع له الحجاب ، وتجلت له الأنوار ، فهو يعرف أحوالها ويدرج المريد في عقباتها حتى تتاح له الرحمة الربانية ، ويحصل له الكشف والإطلاع ، فإذا (ظفر الصوفي السالك) بالشيخ الهادي فليقلده أمره وليهتد بأقواله وأفعاله ، ويتمسك به تمساك الأعمى على شاطىء البحر بقائده ويلقي نفسه بين يديه كالميت بين يدي الغاسل ، يقلبه كيف يشاء ، لا يكون له حركة ولا تدبير ، وليعلم أن نفعه في خطأ شيخه أكثر من نفعه في صواب نفسه لو أصاب[1]. وفي هذا المعنى يقول العطار «في مصيبت نامه» : إن الطريق بعيد مملوء آفة أيها الوالد فإنك تسقط في البئر وإن تكن أسداً.

* أنى يستطيع الأعمى أن يسير باستقامة وسير الأعمى بغير من يأخذ بعصاه خطأ[2] .

ويقول جلال الدين الرومي :

* فاختر لك شيخاً مرشداً فإن السفر بدون مرشد كثيراً ما يكون مليئاً بالآفات والمخاوف والأخطار .

* وبدون الدليل تكون حائراً حتى في الطريق التي طرقتها مراراً .

---

(١) القشيري : الرسالة ، ص ٩٩ ، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود، ومحمود بن الشريف ، الطبعة الأولى ١٩٦٦ ، وانظر أيضاً ، الغزالي : مكاشفة القلوب ، الباب ٧٦ ، ص ٢٥٠ ، وانظر شفاء السائل ، ص ٨٨ ، ٩٩ ، ١١٣ ، وراجع نيكلسون : الصوفية في الإسلام ، ص ٣٧ ، والصوفية عموماً يرون ان الاباحية ، والتناسخية والجبرية وسائر مـا يذكرون من الفرق في هذا النمط انما أصل ضلالهم السلوك في هذا الطريق من غير شيخ محقق عارف أو الخروج عن نظره فيه ، فالاحتياج فيه كاحتياج الجسد الى الغذاء ، انظر شفاء السائل ، ص ٨٨ ، وأنظر ، الدكتور أحمد ناجي القيسي ، فريد الدين العطار وكتابه : منطق الطير ، ص ٣٣٩ ويقول السراج (اللمع ، ٥٢٧) المريد ينبغي أن يكون له مؤدب يوقفه على ما يحتاج اليه حتى لا يتولد من ارادته بلاء وفتنة لا يقدر ان يتلافاها ولا يتخلص من فسادها ، والنفس لا يؤمن شرها » ويقول السهروردي (العوارف ، ص ٤٠٥) : «أحسن أدب المريد مع الشيخ : السكوت والخمود والجمود » .

(٢) العطار : «مصيبت نامه » ص ٩٠٩ .

* فحاذر ولا تمشْ وحيداً في الطريق التي لم ترها قط ! ولا تحول وجهك عن الدليل [١] .

وهكذا استقر الأمر بين الصوفية على أن تبعية السالك للشيخ أمر لازم لا يسع أحداً إنكاره ، وصار هذا بمرور الزمن من الأمور الضرورية والتقاليد المرعية . وقد برر الصوفية هذا الإلتزام بقولهم : « إن النقل وحده لا يفضي بالسالك إلى مطلوبه لا من أجل التفاوت بين التحصيلين ، بل من أجل أن مدارك هذه الطريقة ليست من قبيل المتعارف من العلوم الكسبية والصنائع ، وإنما من مدارك وجدانية إلهامية ، خارجة عن الإختيار في الغالب ، ناشئة عن الأعمال على هيئات مخصوصة ، فلا يدرك تمييزها بالمعارف الكسبية بل تحتاج إلى الشيخ الذي يميزها بالعيان والشفاه ، ويعلم هيئات الأعمال التي تنشأ عنها وخصوصيات أحوالها » [٢] .

والمعروف أن أوائل الصوفية، لم يرتبطوا في رياضتهم الروحية بهدي شيخ واحد بعينه بل كانوا يسترشدون في ارتياد مقامات السلوك بأكثر من واحد ، فيروى عن أبي يزيد البسطامي أنه تتلمذ وأخذ عن أكثر من ١١٣ شيخاً في سورية وحدها ، ويروى عن الجنيد البغدادي أنه أخذ عن ٢٠٠ شيخ ، إلا أنه اكتشف أن من بين هذا الجمع الكبير ، سبعة فقط يستحقون أن يكونوا أئمة يقلدون ويتبعون [٣] . ثم استقر الرأي في دوائر

(١) جلال الدين الرومي ، مثنوي ، الأبيات : ٢٩٤ – ٢٩٤٥٠ ، ترجمة كفافي ، ص ٣٤٩ .

(٢) ابن خلدون : المصدر السابق ، ص ٨٢ ، ٩٠ .

(٣) أنظر ، الدكتور قاسم السامرائي : مسألة العروج في الكتابات الصوفية (بالإنجليزية) بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ٢٢١ .

الصوفية على وجوب تبعية السالك أو المريد لشيخ مخصوص بعينه ، يقلده ويخضع لأمره ويسترشد بهديه في سفره إلى الله تعالى [1] . حتى قالوا : « على المريد أن يتأدب بشيخ ، فإن لم يكن له أستاذ لا يفلح أبداً » . وكان أبو يزيد البسطامي يقول : « من لم يكن له أستاذ فأمامه الشيطان » . وكان أبو علي الدقاق يقول : « الشجرة إذا نبتت بنفسها من غير غارس فإنها تورق ، ولكن لا تثمر . كذلك المريد إذا لم يكن له أستاذ يأخذ منه طريقته نفساً فنفساً ، فهو عابد هواه لا يجد نفاذاً » . وروي عن أبي علي الثقفي قوله : « لو أن رجلاً جمع العلوم كلها وصحب طوائف الناس ، لا يبلغ مبلغ الرجال إلا بالرياضة من شيخ ، أو إمام أو مؤدب أو ناصح ... ومن لم يأخذ أدبه من أستاذ يريه عيوب أعماله ، ورعونات نفسه ، لا يجوز الإقتداء به في تصحيح المعاملات » . وصلة التأدب بين الشيخ والمريد تقتضي أن يصبح المريد جزءاً من الشيخ كما أن الوالد جزء أبيه هذه ولادة طبيعية وتلك ولادة معنوية وعندما يخلع الشيخ (الخرقة) [2] على المريد «خلافاً لمرحلة النشأة والتكوين»

---

(١) تبعية المريد لشيخ مخصوص بعينه أمر أجمعت عليه الصوفية المتأخرون ومن ثم لم يجوزوا التقلب بمعنى تغيير الشيخ وتبديله . وابن عربي يشدد في تحريم تغيير الشيخ بل وزيارة غيره بدعوى أن يجد المريد عند هذا الآخر أفضل وأيسر ، اذ هو يرى ان التقلب دليل عدم الإخلاص في عبادة الله » . انظر ، آسين بلاثيوس : المصدر السابق ، ص ١٢٨ . وكان ابن عطاء الله الإسكندري يرى كابن عربي « ان التقلب دليل عدم الإخلاص في عبادة الله » ، أنظر الدكتور أبو الوفاء التفتازاني : ابن عطاء الله وتصوفه ، ص ٤٤ .

(٢) الخرقة : لباس مصنوع من قطع مختلفة من القماش ، حل محل لباس الصوف الذي كان يلبسه أوائل الصوفية (نيكلسون ، المصدر السابق ، ص ٧٨) وللصوفية في الباس المريد الخرقة فلسفة معينة ، ولبسها يرمز إلى جملة أمور منها :(١) الإنسلاخ من الإرادة الذاتية بالفناء في ارادة الشيخ . يقول السهروردي (العوارف ، ص ٧٠) : « ولا يكون هذا الا لمريد حصر نفسه مع الشيخ وانسلخ من ارادة نفسه وفني في الشيخ بترك اختيار نفسه . فبالتآلف الإلهي يصير بين الصاحب والمصحوب امتزاج وارتباط بترك الاختيار » ، (٢) ومنها الانسلاخ من الأخلاق الردية والدخول في الخلق الفاضل . يقول ابن عربي (النور المظهر ، =

يعتبر ذلك رمزاً على أن المريد « قد انخلع من إرادة نفسه وفني في الشيخ ، ولم يعد له في نفسه اختيار [١] . وقد تبلغ النبوة الروحية وصلة التأدب هذه صوراً متطرفة فيها التجاوز على عرف الدين وحدوده . ففي حكاية « شيخ صنعان » ، يلوم أحد المريدين أصحابه من المريدين حين تركوا في بلاد الروم شيخهم الذي تنصر لعشقه الفتاة النصرانية وعقد الزنّار ، يلومهم على أنهم لم يعقدوا الزنار مثله ثم يقول :

* ما كان ينبغي الانفضاض من حوله، كان ينبغي أن يتنصر الجميع.

يقول هذا المريد :

* واخجلاه ! أهذه هي الصحبة ، أهذا هو أداء الحق والوفاء .
* لما وضع ذلك الشيخ يده على الزنار ، كان على الجميع أن يعقدوا الزنار .
* ما كان ينبغي الانفضاض من حوله .
* كان ينبغي أن يتنصر الجميع .
* ليس هذا صحبة وموافقة إن ما فعلتم هو من المنافقة » [٢] .

=ص ٤) : « فلم نزل نلبسها للمريد كما لبسناها، فننزع عن المريد جميع الأخلاق الردية مع الخرقة التي نلبسها له » ، ومنها (٣) خلع البشرية وأوصافها والدخول في الالهية . هذا عن خرقة المريد أما خرقة المشيخة فهي علامة الولاية والقطبية وتنتقل من شيخ الى آخر تبعاً لسلاسل نسبية روحية معينة تنتهي عادة بالنبي صلى‌الله‌عليه‌وسلم. وقد يتسلم الشيخ الذي ارتقى درجات الكشف العليا خرقة الولاية هذه من يد الخضر مباشرة . وقد حاول مؤرخة الصوفية وشيوخهم ربط عادة لبس المرقعة أو الخرقة بالنبي صلى الله عليه وسلم وصحابته ورجال السلف ، أنظر ، الدكتور كامل الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٤٢٦ .

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٥٨ ، أيضاً كتابه الآخر : الصوفية في الإسلام ، ص ٣٧ .

(٢) فريد الدين العطار : حكاية الشيخ صنعان ، ضمن كتاب « منطق الطير » ، نشر وتحقيق وترجمة الأستاذ الدكتور أحمد ناجي القيسي ، بغداد ، ١٩٦٨ ، ص ٩٠٩ ، الأبيات ١٨٠٩ - ١٨١٢ ، وأنظر جلال الدين الرومي ، المثنوي ، الأبيات ٢٩٧٥ - ٢٩٨٠ (كفافي ، ص ٣٥٢) . =

ولا يزال الصوفي السالك المتأدب بأدب الشيخ ، يرقى من مقام إلى آخر ، حتى يعبر جميع المقامات ، مكملاً نفسه بكل مقام قبل أن يدعه إلى تأليه ، متمرساً بالحال الذي تفضل الله فأسبغه عليه ، وبعدئذ يكون قد رقي إلى الدرجات العالية من الإدراك التي يسميها الصوفية « المعرفة الحقيقية » . حيث يصير الطالب عارفاً ، بفضل النور الذي يقذفه الله تعالى في قلبه المزكى بالمجاهدة وحيث يصل المريد السالك إلى مرحلة التوقف من جانبه بالكلية لأنه يصبح بالله ولله ، ولا يعود له في نفسه تصرف ولا تدبير بل يرى قيام الله على كل شيء وذلك هو البقاء — كما سنرى — .

وهذه المقامات التي يتدرج فيها السالك وكذا الأحوال النفسية المصاحبة لها تختلف من تجربة إلى أخرى ، لذلك فقد اختلف شيوخ الصوفية في ذكر المقامات ووصف الأحوال . ومن ثم إن حاول أحدهم أن يرسم خطوات التطهر والتزكية والسموّ الروحي ، فإن خطته لن تتطابق بالضرورة — كما يقول نيكلسون — وما رسمه الآخرون ، ومن هنا ذكروا وأقرّوا بأن الطريق إلى الله تعالى بعدد أنفاس الخلائق (١) .

= ومن قبيل هذا ما يذكر عن ذي النون المصري الذي كان « يصرح بأن طاعة المريد لأستاذه أولى به من طاعته لربه » ، أنظر : تذكرة الأولياء ج ١ ، ص ١٧١ (نقلا عن نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٩ و ٧٨) . وشبيه بهذ قول ابن عربي (التدبيرات ص ٢٢٦) « ولا يخطر لك خاطر اعتراض ، ولو عاينته قد خالف الشريعة ، فان الإنسان ليس بمعصوم » ويرى آسين بلاثيوس (ابن عربي ، ص ١٤٣) « بأن الأوامر المخالفة للشريعة والتي قد يأمر بها الشيوخ المريدين على سبيل الامتحان لطاعتهم واخلاصهم ، لها سوابق ونماذج في الرهبانية المسيحية ، فإن تعاليم الآباء تحتوي على أحوال بارزة للمبالغة تتجاوز حدود أقل فطنة ، حتى أنها تطالب المريدين أحياناً بأمور يحرمها القانون الطبيعي مثل السرقة » .

(١) سمي المقام مقاماً لثبوته واستقراره ، وسمي الحال حالا لتحوله وتغيره ، فما للعبد فيه جهدٌ يدخل في باب المقامات وما يقاضىَ عليه من لدن الله تعالى فينقله درجة بعد درجة في رحلة السفر اليه سبحانه ، يدخل في باب الأحوال . يقول القشيري : المقام مكتسب مستقر =

وتذكر الروايات الصوفية أن ذا النون المصري (ت ٢٤٥ هـ) كان أول

=والحال موهبة من الله فهو متغير ، والمقام فيه طلب ومعاناة وتكلف ، ومن ثم فمن شرطه ، عدم تجاوز مقام إلى آخر الا بعد استيفاء أحكامه . أما الحال فمواهب ترد على القلب من غير تعمد ولا اجتلاب ، أنظر : الرسالة القشيرية ، ص ١٨٩ ، وما بعدها ، السراج : اللمع ، ص ٦٥ – ٦٦ ، وأيضاً السهروردي : عوارف المعارف ، طبعه دار الكتاب العربي ، لبنان ١٩٦٦ ، ص ٤٦٩ ، والطريقة باعتبارها وسيلة السالك إلى المعرفة والفناء في الله ، قد ربطها الباحثون بأصول بوذية ، كما أشرنا من قبل ، ففي البوذية أيضاً : « يتخلص السالك من نواقص الحياة المادية ، وهي عشرة : الوهم ، الشك ، العمل من أجل القوت ، الشهوة الجنسية ، الكراهية والحقد ، حب الحياة الأرضية ، الرغبة في الحياة السماوية ، الكبرياء ، الغرور ، الجهل ،على مراحل أربع هي : (١) **المرحلة الأولى :** وتبدأ بهجر الحياة ،وقطع العلاقات بالمجتمع والامتناع عن العلاقات الجنسية ، حتى يمكن التخلص من أوهام الديانات الشائعة ، وما تدعو اليه من شعائر وقرابين وما قد تثيره من شك في تعاليم بوذا ... وحتى يمتنع البوذي عن أداء أي عمل يتكسب منه ، ويكتفي باستجداء طعامه اليومي ،ويمتنع عن امتلاك أي نوع من الممتلكات (٢) **وفي المرحلة الثانية :** يجاهد البوذي من أجل قهر شهواته الأرضية واضعاف رغباته في التعلق بالحياة الأرضية ، وتصفية أقواله وأفعاله وأفكاره من الأحقاد والضغائن **(٣) وفي المرحلة الثالثة:** يقضي البوذي قضاء نهائياً على مختلف الشهوات خصوصاً الشهوة الجنسية ، وكذلك على شتى النزعات الشريرة ،وميول الأنانية ، حتى تمتنع عودته إلى الأرض ويعيش في السماء . (٤) **وفي المرحلة الرابعة :** والأخيرة ، يتحرر البوذي من الرغبة في الحياة بالقرب من الالهة ، ويتخلص من عوائق الغرور والكبرياء والجهل الذي يركب البعض . وبذلك لا يوجد ما يدعو للعودة إلى الأرض او إلى السماء ، ويخرج البوذي من نطاق الألم والسرور ويصبح فوق الأفراح والأحزان طليقاً من قيد الولادات (التناسخ) حيث الهدوء التام في الخير المطلق والحكمة الأبدية . وفي الديانة الجينية الهندية يمر المريد السالك بخمس مراحل : (١) مرحلة الزاهد الناسك الذي يصرف كل اهتمامه نحو اتباع طريق الخلاص ، بكل صدق وعزيمة قوية واخلاص لا يفتر حتى يصبح سلوكه نموذجاً للناس يحتذونه دون أن يقوم بدور المعلم للعقيدة الجنية . (٢) مرحلة المعلم الذي يجيد فهم التعاليم الجينية ، ويقدر على تلقينها للغير بتمكن وكفاية. (٣) مرحلة الداعي الذي يبشر بالدعوة ويرشد الآخرين إلى السلوك الصحيح . (٤) مرحلة الكامل الذي نجح في القضاء على الكارما . (٥) مرحلة الجيني الإمام الذي تخلص من أدران المادة تخلصاً نهائياً ويعيش في عالم الإلهة ، دون عودة إلى الحياة الأرضية ، (أنظر مقالة : عبد العزيز محمد زكي : « نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة ، مجلة « عالم الفكر » الكويتية ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، ص ٢٦٢ – ٢٦٥ .

من حدد معنى المقام والحال ، وأول من دون في الوجد والسماع [١] وهو في إحدى الحالات يعدد سبع مقامات ، وفي آخر تسع عشرة مقاماً ، أولها الإنابة وآخرها التوكل . أما الجنيد البغدادي ، فقد عدّ أربعة مقامات فلما سئل عن مقامات الطريق إلى الله تعالى أجاب : توبة تحل الإصرار ، وخوف يزيل الغرة ، ورجاء مزعج إلى طريق الخيرات ومراقبة الله في خواطر القلوب . أما الطوسي فقد جعل المقامات سبعاً ، وهي : التوبة والورع والزهد والفقر والصبر والتوكل والرضا . أما الأحوال فيجعلها عشرة وهي : المراقبة والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والأنس والطمأنينة والمشاهدة واليقين [٢] .

---

(١) أنظر : تلبيس ابليس ، ص ١٦١ ، حيث يقول : أول من تكلم في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية ذو النون المصري ، فأنكر عليه ذلك علماء مصر لما شاع خبره انه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف .

(٢) السراج : اللمع ، ص ٦٤ - ٦٥ ، وهكذا اختلف احصاء المشايخ للمقامات والأحوال ، فهي عند سري السقطي (ت ٢٥١ هـ) عشر مقامات ، التحبب الى الله بالنافلة ، والتزين عنده بنصيحة الامة ، والأنس بكلام الله ، والصبر على أحكامه والأثرة لأمره ، والحياء من نظره ، وبذل المجهود في محبوبه ، والرضا بالقلة ، والقناعة بالخمول (الحلية : ١٠ / ١١٧) . وعند أبي طالب المكي ، سبع ، وعند الغزالي أربع ، هي : الاجتهاد فالسلوك فالسير فالطير ، أما الطريقة عند العطار فقد أوضحها في « منطق الطير » و « مصيبت نامه »، وقد جعلها سفرا في النفس ذا سبع مراحل في « منطق الطير » ، وخمس مراحل في « مصيبت نامه » ، وجعل السهروردي المقامات عشرة ، كذلك كانت عند ابي سعيد الخراز فقد عد مقامات : التوبة ، والخوف ، والرجاء ، ومقام الصالحين ، ومقام المريدين ، ومقام المطيعين ، ومقام المحبين ، ومقام المشتاقين ، ومقام الأولياء ثم مقام المقربين . ونجم الدين الكبرى يذكر في كتابه : الأصول العشرة ، ص ٢٤٦ قوله « الطرق إلى الله تعالى بعدد انفاس الخلائق ، وطريقنا الذي نشرع في شرحه أقرب الطرق الى الله تعالى وأوضحها وأرشدها ، وذلك لان الطرق - مع كثرة عددها - محصورة في ثلاثة أنواع : الأول : طريق ارباب المعاملات ، بكثرة الصلاة والصوم ، وتلاوة القرآن والحج والجهاد وغيرها ، وهو طريق الأخيار ، فالواصلون بهذا الطريق ، أقل من القليل ، الثاني : طريق أصحاب المجاهدات والرياضات في تبديل الأخلاق ، وتزكية النفس ، وتصفية القلب وتجلية الروح والسعي فيما يتعلق بعمارة الباطن ، وهو طريق الأبرار ، فالواصلون بهذا الطريق أكثر من ذلك الفريق ، ولكن وصول ذلك من النوادر . والثالث : طريق السائرين إلى الله تعالى والطائرين بالله تعالى ، وهو طريق الشطار من أهل المحبة السالكين بالجذبة ، فالواصلون منهم في البدايات أكثر من غيركم في النهايات وأنظر أيضاً : الدكتور أحمد ناجي القيسي ، المصدر السابق ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ .

وهكذا فالمقامات والأحوال ، في بداية النمو الداخلي لحركة التصوف ، كانت بسيطة تتألف من عناصر قليلة لا تتجاوز العشرة، ولكنها سرعان ما تضاعفت حتى أن الشيخ الهروي الأنصاري المتوفى ٤٨٠ للهجرة والمعاصر للقشيري أحصى في كتابه « منازل السائرين » مائة مقام ، بل ان اليافعي يذكر عن بعض الشيوخ أنهم ذكروا ألف حال [١] .

ومما انعقد عليه إجماع شيوخ الصوفية من أهل السنة ضرورة التزام المريد المطلق في أثناء رياضته بأحكام الشريعة الظاهرة، والعمل بالتكاليف الدينية المكتوبة ، باعتبار أن التزام الكتاب والسنة هو المدخل الممهد إلى الرياضة والمجاهدة الروحية والتطهر النفسي . فلما سئل أبو علي الجوزجاني عن الطريق إلى الله أجاب : « الطرق إلى الله تعالى كثيرة وأصحّ الطرق وأعمرها وأبعدها عن الشُبَه : إتّباع السنة قولاً وفعلاً وعزماً وعقداً ونيةً » [٢] ، وكان الجنيد يقول : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول – عليه الصلاة والسلام – واتبع سنته ولزم طريقته » [٣] . وكان أبو الحسين النوري يقول : « من رأيته يدعى مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربّن منه » [٤] .

ومع هذا التأكيد على الالتزام بالكتاب والسنة فإن البعض من الصوفية ممن بلغ في رياضته مرتبة المحو والإستهلاك انتهى إلى إسقاط التكاليف

---

(١) عوارف المعارف ، ص ٥٧ ، وأنظر أيضاً : اليافعي : نشر المحاسن الغالية ، ٢ / ٣٤٣ .
(٢) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٢٤٧ (تحقيق شريبه ، القاهرة ، ١٩٥٣) .
(٣) المصدر السابق ، ص ١١٥ .
(٤) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ، ١٠ / ٢٥٢ ، السلمي : طبقات الصوفية ، ص ١٦٤ .

الدينية والتنكر لها ، وقل اكتراث البعض منهم بالحدود والقيود الدينية ، وصاروا يزعمون أن هذه القيود لا تربط العارفين « وأن الإنسان ليس عليه فرض ، ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده »[1] ، وزعم آخرون بأن المحظور على غيرهم من المحرمات مباح لهم إذا بلغوا درجة الولاية التي سموها المنزلة الخاصة ، وتأول آخرون قوله تعالى : « وأعبد ربك حتى يأتيك اليقين » قائلا : « إذا وصلت إلى مقام اليقين سقطت عنك العبادة » . يقول الغزالي : « ومن هؤلاء فرقة وقعت في الإباحة وطووا بساط الشرع ، ورفضوا الأحكام ، وسوّوا بين الحلال والحرام ، فبعضهم يزعم أنه واله بالله تعالى ، ولعله قد تخيل في الله خيالات ، هي بدعة وكفر ، فيدعي حب الله قبل معرفته ، ثم لا يخلو عن مقارنة ما يكره ، وعن إيثار هوى نفسه على أمر الله »[2] .

إلا أن هذه الدعوة المنكرة التي تستبيح تخطي النواميس الخلقية والحدود الدينية ، قوبلت بالرفض المطلق واتّهم شيوخ الصوفية الكبار اتباعها بالابتداع والزندقة . فكان التستري يقول (ت ٢٨٣ هـ) : « أصول طريقتنا سبعة : التمسك بالكتاب ، والاقتداء بالسنة ، وأكل الحلال ، وكف الأذى وتجنب المعاصي ، ولزوم التوبة وأداء الحقوق »[3] . ولما سئل سري السقطي (ت ٢٥٧ هـ) عن أصل التصوف ، أجاب : « التصوف اسم لثلاث معان : وهو الذي لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يتكلم بباطن في عام ينقضه عليه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا تحمله الكرامات

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٣٠١ ، الفخر الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٧٤ .

(٢) الغزالي : الأحياء ، جزء ٣ ص ٣٤٥ .

(٣) القشيري : الرسالة ، ص ١٢ .

على هتك أستار محارم الله ، وكان يقول : من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم ، فهو غالط » [١] وكان القشيري يقول : « كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة ، فغير مقبول » [٢] .

تلك صورة ملخصة للطريقة ، باعتبارها الوسيلة الموصلة إلى كشف الحقيقة ، فما صورة هذه الحقيقة عند الصوفية ؟

ثانياً : المعرفة عند الصوفية

التصوف إلى جانب كونه سلوكاً في الحياة ، فهو منهج في المعرفة ، أساسه التأمل الباطني والمجاهدة الروحية والرياضة القلبية وسواها من السبل التي تأخذ بالصوفي السالك في مدارج المعرفة حتى ينتهي فيها إلى اليقين ومشاهدة الحقائق على ما هي عليه ، مصفاة خالصة دفعة أو قريباً من دفعة . فالصوفية أدخلوا في مناهج المعرفة ونظرياتها لوناً جديداً من المعارف التي تقوم على الإلهام أو « الكشف » أو ما يعرف عندهم ويصطلحون على تسميته الإشراق إشارة إلى الإشراق : الذي هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها [٣] .

---

(١) أبو نعيم الأصفهاني : الحلية ، ج ١ ص ١٢١ ، السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٤٩ .

(٢) القشيري : الرسالة ، ص ٢٤٠ ، وأنظر أيضاً ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ١٦٢ - ١٦٣ .

(٣) أنظر في معنى الإشراق عند الصوفية ، السهروردي الحلبي : التلويحات العرشية ، ص ٧٤ ، ضمن كتاب « مجموعة في الحكمة المشرقية » ، تحقيق الأستاذ هنري كوربان ، اسطنبول ١٩٤٥ ، حيث يقول : « الإشراقيون رئيسهم أفلاطون ، والمشائيون ورئيسهم أرسطو » . ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة « حكمة الإشراق » عن الإشراقيين : « الإشراق أو المعرفة المشرقية ، المقصود بها : الحكمة المؤسسة على الاشراق الذي هو الكشف ، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس، وهو أيضاً يرجع إلى **الأول** ، لأن حكمتهم كشفية ذوقية =

والصوفية في هذا إنما يصدرون عن فكر أفلاطوني ممتزج بالغنوصية [1] ، ذلك الفكر الذي جوهره الإعتقاد بأسبقية الروح على البدن ، وأنها كانت تحيا في عالم المثل والحقائق المجردة ، حيث الصلة المباشرة مع مصدر المعرفة اليقينية ، ثم هبطت منه إلى العالم المادي الحسي . ومن هنا أيضاً

=نسبت الى الإشراق الذي هو : ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف ، وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فان اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير (أنظر أيضاً ، هنري كوربان : « تاريخ الفلسفة الاسلامية » صفحة ٣١٠ ؛ ويضيف السهروردي الاشراقيين بقوله : « أولئك الفلاسفة حقاً ، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا العلم الحضوري الاتصالي الشهودي ؛ انظر : مجموعة في الحكمة المشرقية » ، نشر وتحقيق الأستاذ هنري كوربان ، اسطنبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، ص ٧٤) وهذه النصوص تشير إلى جملة أمور منها : (١) ان الإشراق هو مصدر الحكمة المشرقية ، وأن يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده ، وهذا الظهور عملية ادراكية للنفس المستعدة للكشف فموضوع الكلام هنا اذاً ، هو فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ، ومعرفة هي معرفة شرقية بالنظر لانتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة ، (٢) وان هناك ترادفاً بين لفظ « اشراقي » و « مشرقي » ، فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقيين أي الشرقيين ، أي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة ، وهذا ليس بسبب موقعهم على الأرض فحسب ، وانما لأن معرفتهم نفسها كانت مشرقية ، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهدة الصوفية ، أي ظهور الأنوار العقلية في النفس بعد تجردها (أنظر ، هنري كوربان : المصدر نفسه ، ص ٣٠٩ ، الدكتور محمد أبوريان ، أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٦٠) وعلى هذا الأساس تقوم الفلسفة الإشراقية في مقابل المشائية ، فبينما تقوم الأولى على الكشف والذوق الصوفي ، تقوم الثانية على البحث والحجج العقلية المنطقية ، يقول قطب الدين الشيرازي (المصدر نفسه) « الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية ، أي لوامع عقلية تكون مبنى الأصول الصحيحة ، التي هي القواعد الإشراقية » . ومن فلسفة الإشراق راجع أيضاً : « محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية » ، مقال ضمن كتاب : « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » أما المشائية ، فنسبة إلى أرسطو المشائي الأول ، أما لأن أرسطو كان يلقي محاضراته بين طلابه متخطياً ماشياً ، أو لأن الدراسة كانت تعقد في مبنى المدرسة : « بريباتوس » . وقد نسب القفطي خطأ اللقب إلى أفلاطون ، فقال « وكان – أي أفلاطون – يعلم الطالبين الفلسفة وهو ماش وسمى الناس فرقته المشائية » أنظر : أخبار العلماء ، ص ١٧ .

(١) الغنوص : كلمة يونانية تعني « المعرفة » أما في الإصطلاح ، فيقصد منها : نوع معين ولون خاص من المعرفة ، هي المعرفة التي سبيلها التأمل الباطني والكشف والالهام .

نظرية المعرفة عند أفلاطون القائلة : « إن المعرفة تذكر والجهل نسيان »[١].
وبناء على هذه الفكرة ، فإن الروح الإنسانية كما هبطت في سلم متداني الدرجات ، من عالم الروحانيات والمثل المجردة إلى العالم الحسي ، أو من منبع المعرفة اليقينية المطلقة إلى دنيا المعرفة الظنية الحسية ، فإنها كذلك قادرة على العودة ثانية إلى حيث كانت ، وذلك في عملية تطهرية ، تتخذ صورة سلم متعالي الدرجات ، وهو ما يعرف عند الصوفية في الإسلام بـ «المقامات» .
فإذا ما وصلت ، أشرقت الأنوار العقلية عليها فتبدأ تبصر ما لا طاقة للعقل أن يتعرف عليه بالإستدلال والحجة والبرهان ، أو للحس أن يصل إليه بالتجربة والاختبار ، ذلك لأن المعرفة التأملية القلبية باعتبار أن موضوعاتها هي المثل المجردة التي تتميز بالثبات تكون بالضرورة يقينية صادقة ، نقيض المعرفة الحسية ، التي تكون ظنية ضرورة ، تحتمل الخطأ ، ونسبية تتميز بالتغير وعدم الثبات ، لأن موضوعها العالم الطبيعي ، الذي شأنه التغير والحركة على الدوام .

بداية المنهج عند الصوفية في الإسلام :

لقد حمل وقوف الفقهاء عند ظواهر النصوص الشرعية ، واستغراق الكلاميين في الدقائق الجدلية ، الصوفية على الحط من شأن الظاهر ، ودفعهم إلى التماس المعاني الباطنية من النصوص عن طريق التأويل الرمزي ، فأحال هذا التأويل المسرف بدوره الصوفية إلى دائرة الغنوص الواسعة وإلى الفكر الأفلاطوني المختلط بالعناصر الشرقية ذات النزعة الروحية ، فكان هذا بداية النزاع والشقاق الذي صار يتسع تدريجياً بين الصوفية من جهة وبين

---

(١) أفلاطون : « محاورة فيدون » ، الترجمة العربية ، ص ٥٣ (تحت عنوان : الأصول الأفلاطونية – ترجمة الدكتور علي سامي النشار) .

الفقهاء والأصوليين والكلاميين من الجهة الأخرى ، فصار الفقهاء والمتكلمون يرمون الصوفية بالزيغ والبدع ومحاولة تجاوز حدود الشرع بإسقاط تكاليفه ، بدعوى الوصول إلى اليقين ، وصار الصوفية يتهمون خصومهم بالجمود عند الرسوم والصور الخارجية للشرع المنزل . ثم اتخذ الخلاف صورة تعارض في مناهج البحث والمعرفة فالفقهاء أخذوا بالإستدلال العقلي ، والقياس المنطقي ، ومالوا إلى تقرير الوقائع بالبرهان ، ونزع الصوفية إلى القول بأن المعرفة اليقينية الحقة لا تأتي إلا عن طريق الكشف والذوق والإلهام وإلا عن طريق ما ينفثه الباري تعالى في قلب المؤمن الذي بلغ درجة المكاشفة . وهكذا ففي الوقت الذي كان الصوفية يرون أن معرفة الحقائق على ما هي عليه ، طريقها الكشف والإلهام الذي ينتهي إلى « جلاء البصيرة وارتفاع الغطاء حتى تتضح للإنسان حقائق الأشياء اتضاحاً يجري مجرى العيان والمشاهدة التي لا يشك فيها أحد (١) » فإن الفقهاء انكروا أن يكون

---

(١) الغزالي : « الأحياء » ، ٣ / ١٦ ، باب الفرق بين الالهام والتعلم . يفرق الإمام بين الالهام وسواه من طرق المعرفة كما يلي : « أعلم أن العلوم التي ليست ضرورية ، وانما تحصل في القلب في بعض الأحوال ، تختلف الحال في حصولها ، فتارة تهجم على القلب كأنه القي فيه من حيث لا يدري ، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم ، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب أو حيلة الدليل يسمى الهاماً والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ، ومن أين حصل له ، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقى في القلب ، والأول : يسمى الهاماً ونفثاً في الروع ، والثاني يسمى وحياً وتختص به الأنبياء . وأنظر : ابن عربي (الفتوحات ج ٢ ، ص ٣٠٤ - ٣٠٦) حيث يصرح بأفضلية العلم الذي طريقه الكشف ويقول : « علوم الفكر بكل وجه ما تقوم مقام علوم الذكر والوحي والوهب الإلهي في الرفعة والمكانة » والعله في ذلك هي « لأن الأفكار محل الغلط » ويقول الشعراني (الطبقات ج ١ ص ٥) : « أعلم يا أخي ، وفقنا الله وإياك ، ان الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه من الله عز وجل بلا واسطة ، من نقل أو شيخ ، فإن من كان علمه مستفاداً من نقل أو شيخ فما برح عن الأخذ عن المحدثات وذلك معلول عند أهل الله عز وجل ، ومن قطع عمره فيها لا يبلغ الى حقيقتها . ولو انك سلكت على يد شيخ من أهل الله عز وجل لأوصلك إلى حضرة شهود الحق تعالى ، فتأخذ عنه العلم بالأمور من طريق الإلهام الصحيح =

الإلهام سبباً للمعرفة ، باعتبار أن ذلك لو تقرر لبطل القياس العقلي وانتهى الاستنباط »[١] . والثابت من دراسة تاريخ تطور الإتجاهات الفكرية في الإسلام ، أن القدماء من أهل النظر لما بحثوا في السبل التي توصل إلى المعرفة ، لم يشيروا قط إلى الإلهام باعتباره طريقة في المعرفة . وفي ذلك يقول الإمام أبو منصور الماتريدي الحنفي : « السبل التي يوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء : العيان ، والإخبار (الخبر الصادق ، وهو قول النبي المعصوم من الخطأ في التبليغ عن ربه) والنظر (أي النظر المبني على الإستدلال والقياس والبرهان[٢] . ولما حاول الصوفية أن يتخذوا من الإلهام حجة يعتمدون عليها في إثبات الأحكام الشرعية ، ردّ علماء الأصول محاولتهم لأنهم رأوا أن الإلهام لو قبلت أحكامه التي تثبت عن طريقه ، لذهبت قيمة العقل ، وفي ذلك يقول أبو بكر القفال الشافعي (المتوفي سنة ٣٦٥ هـ) : لو ثبتت العلوم بالإلهام ، لم يبق للنظر معنى »[٣] .

كذلك هاجم الفلاسفة أنصار الإستدلال العقلي والبرهان ، محاولة الصوفية إقحام الإلهام في مناهج المعرفة ، وفي ذلك يقول القاضي الفيلسوف ابن رشد : « وأما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقاً نظرية ، أعني

=من غير تعب ولا نصب ولا سهر ، كما حضره الخضر - عليه السلام - فلا علم الا ما كان عن كشف وشهود ، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين » . ويقول عبد الرحمن جامي : « تحرر من وسائل العقل ، وكن طليقاً من عقاله حتى ترتح في تجارة العشق وتطمئن في ظلاله . فالعشق أينما كان : طهر وزهد ، والعقل حيثما كان : مكر وحيلة (أنظر ، الدكتور غنيمي ، المصدر السابق ، ص ٢٠) .

(١) أنظر ، محمد بن تاويت الطنجي : المقدمة الممتازة التي كتبها لكتاب « شفاء السائل » لابن خلدون ، اسطنبول ١٩٥٧ .

(٢) مخطوطة التوحيد ، الورقة ٣ . نسخة جامعة كمبرج ، ص ٣٦٥١ .

(٣) الشوكاني : « ارشاد الفحول » ، ص ٣٣٣ .

مركبة من مقدمات وأقيسة ، وإنما يزعمون : أن المعرفة بالله ، وبغيره من الموجودات ، شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية ، وإقبالها بالفكرة على المطاوب ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة مثل قوله تعالى : « اتقوا الله ، ويعلمكم » وقوله : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » ومثل قوله تعالى : « أن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » إلى أشباه ذلك يظن أنها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : « إن هذه الطريقة وإن سلمنا بوجودها ، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس . ولو كانت هذه الطريقة هي المقصود للناس ، لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً . والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والإعتبار ، وتنبيه على طرق النظر . نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر ، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك ، إلا أن إماتة الشهوات ليست هي التي تفيد المعرفة بذاتها وإن كانت شرطاً فيها ، كما أن الصحة شرط في التعلم ، وإن كانت ليست مفيدة له »(١) .

ولقد كانت دعوة الصوفية إلى المعرفة المستنبطة من الإلهام في بدايتها غير ناضجة ، ومجردة من الأدلة ، عارية عن الحجج ، غير أنها لم تلبث أن أصبحت لها أدلتها وبراهينها بين المتأخرين من الصوفية ، الذين جعلوا هدفهم يُعنى بتقوية المعرفة الإلهامية ، لا بل صاروا لا يقيمون وزناً كبيراً للمناهج الأخرى المتبعة بين طوائف المسلمين في الوصول إلى حقائق الأشياء ، فهاجمت المناهج التي تعتمد على العقل والنقل ، كما رفضت قبول الحواس مصدراً للمعرفة وصار التصوف علماً مستقلاً له موضوعه ومنهجه وغايته

---

(١) ابن رشد : « مناهج الأدلة » ، نشر وتحقيق مع مقدمة للدكتور محمود قاسم ، الطبعة الثانية ، ص ١٤٩ .

مقابل العلوم الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه . يقول ابن خلدون : « فاما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في اللغة وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة (الصوفية) في طريقتهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الإقتداء في الأخذ والترك ، كما فعل القشيري في كتاب الرسالة ، والسهروردي في كتاب عوارف المعارف ... وصار علم التصوف مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط »[1] . وقد عبر الإمام الغزالي — وهو في هذا يصدر عن فكر صوفي خالص — في كتابه « المنقذ من الضلال » عن الشكوك التي ساورته بشأن المعارف الحسية والعقلية ، يقول الإمام : « ... فأقبلت بجد بليغ أتأمل في المحسات والضروريات وأنظر هل يمكنني أن أشكك نفسي فيها ؟ فأنتهى بي طول التشكيك إلى أن تسمح نفسي بتسليم الأماني في المحسّات أيضاً وأخذ يتسع هذا الشاك فيها ويقول من أين الثقة بالحواس ؟ وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل ، فتراه واقفاً غير متحرك ، وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة — بعد ساعة — تعرف : أنه متحرك ، وأنه : لم يتحرك دفعةً بغتةً ، بل على التدريج ذرة ، ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف ... هذا وأمثال من المحسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه ، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته ؛ فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً ، فلعله لا ثقة بالعقليات ، التي هي من الأوليات ؛ كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً . فقالت الحواس : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات ؛ كثقتك بالمحسات ؟ وقد كنت واثقاً

---

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ص ٣٢٩ .

بي ، فجاء حاكم العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنتِ تستمر على تصديقي ، فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجلى كذّب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » [١] .

ويسارع الإمام في موضع آخر إلى تقرير منهج الإلهام فيقول : « فمن ظن أن الكشف (أي انكشاف حقائق الأشياء للإنسان) موقوف على الأدلة المحررة ، فقد ضيق رحمة الله الواسعة » ، بل ويعلن ويصرح أن الإلهام ممكن وواقع ، فيقول : « فأما النظار وذوو الإعتبار ، فلم ينكروا وجود هذا الطريق وإمكانه ، وإفضائه إلى هذا المقصد ، على الندور ، فإنه أكثر أحوال الأنبياء والأولياء ، ولكن استوعروا هذا الطريق واستبطأوا ثمرته ، واستبعدوا استجماع شروطه ، وزعموا : إن محو العلائق إلى ذلك الحد كالمتعذر ، وإن حصل في حال ، فثباته أبعد منه ، إذ أدنى وسواس وخاطر يشوش القلب » [٢] .

وهكذا انتهى الصوفية عموماً إلى القول بأن البصيرة الكاشفة بوسعها أن تدرك وفي لمحة خاطفة ما يعجز العقل عن إدراكه مهما أطال وأمعن التفكير ، بل إن علم الإنسان لا يكمل إن اقتصر على ما أتت به الحواس أو أدركه العقل بالإستدلال . فيقول ابن عربي في هذه السبيل : « إن الرجل لا يكمل في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ ، فلا علم إلاّ ما كان عن كشف وشهود لا عـن فكر

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، نشر وتحقيق مع مقدمة للدكتور عبد الحليم محمود ، الطبعة الخامسة ، ص ٧٣ – ٧٤ .

(٢) الغزالي : « الاحياء » ، ٣ / ١٧ باب « بيان الفرق بين الإلهام والتعلم » .

وظن » [١] . ولهذا فقد نعى الصوفية على الفقهاء والفلاسفة علمهم فهو عندهم شبيه بمن يمشي على ساق خشبية متعثرة واهية . يقول جلال الدين الرومي :

- فمئات الألوف من أهل التقليد والظاهر ، قد أوقعهم نصف وهم في الظنون .
- فكل ما لهم تقليد وإستدلال قائم على الظن ، وهكذا جملة قوادمهم وخوالفهم .
- إن هؤلاء الإستدلاليين يسعون على ساق خشبية . والساق الخشبية متعثرة واهية .
- فهم على خلاف قطب الزمان ، صاحب البصيرة من تذهل من ثباته الجبال [٢] .
- ألا فلتعلموا أن وهمكم وفكركم وإدراككم مثل عود الغاب الذي يمتطيه الطفل .
- إن علوم أهل الدين حاملة لهم ، وأما علوم أهل الحس فأحمال فوقهم [٣] .

ومع هذا التقرير المستمر من الصوفية على كون الإلهام والكشف طريقاً للمعرفة الحقة اليقنية ، فقد استمر علماء الأصول والكلام في رده وإنكاره ، فنرى صاحب « العقيدة النسفية » وهو بصدد تقرير أسباب المعرفة يؤكد ما ذكره السابقون فيقول : « أسباب العلم للخلق ثلاثة : الحواس السليمة ، والخبر الصادق ، والعقل . والإلهام ليس من أسباب المعرفة عند أهل الحق » [٤] .

---

(١) الشعراني : رسالة ابن عربي الى الفخر الرازي ، ج ١ ص ٥ .
(٢) المثنوي : الأبيات ٢١٢٥ – ٢١٣٠ وكفافي ، ص ٢٧٣ – ٢٧٤ .
(٣) المصدر السابق ، الأبيات ٣٤٤٥ – ٣٤٥٠ (كفافي ، ص ٣٩٤) .
(٤) العقائد النسفية وشرحها ، ص ٥ ، طبعة اسطنبول ، ١٣٢٠ .

ومع كل هذا الإصرار من المتكلمين والأصوليين والفلاسفة العقليين على رد الإلهام فإن الصوفية واصلوا جهدهم من أجل تمكينه وترسيخه والإنتهاء إلى أن المعرفة الحقة هي ما كانت ذوقية كشفية ، ومما يتوصل إليها عن طريق عملية تطهرية صاعدة باستمرار وعن طريق التوبة ، وعن طريق تقديم المجاهدة ، ومحو الصفات الذميمة وقطع العلائق كلها ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ... حتى إذا تولى الله تعالى أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب ، وانشرح الصدر ، وانكشف له سر الملكوت ، وانفتح عن وجه القلب حجاب الغرة بلطف الرحمة ، وتلألأت فيه حقائق الأمور الإلهية ، قال تعالى : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » فليس على العبد إلا الإستعداد بالتصفية المجردة وإحضار الهمة ، مع الإرادة الصادقة ، والتعطش التام والترصد بدوام الانتظار ، لما يفتحه الله تعالى من الرحمة ، كما فتحها على الأنبياء والأولياء ، بهذه الطريقة ... وعند ذلك إذا صدقت إرادته ، وصفت همته ، وحسنت مواظبته ، تلمع لوامع الحق في قلبه ويرتفع الحجاب بلطف خفي من الله تعالى ، فينكشف له الغيب ويحصل على اليقين ، وذلك مقام المكاشفة» (١) ، ويقول ابن عربي وهو يقرر قول من سبقوه ويؤكده : « إن المؤمن المتأدب بآداب ربه ، المحافظ على شريعته ، إذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره مما سواه ، وقصد فقيراً لا شيء له عند باب ربه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهية والمعارف الربانية التي منّ بها الله سبحانه على عبده الخضر ، فقال تعالى : « عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلّمناه من لدنا علماً » ، وقال تعالى : « واتقوا الله ، ويعلّمكم الله » ، وقال : « إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً » ، وقال سبحانه : « يجعل

---

(١) الغزالي : « الاحياء » ج ٣ ص ١٦ ، وما بعدها .

لكم نوراً تمشون به » ، والنور هو العلم ، والفرقان أعلى فيوضـات الإلهام ... فحينئذ يحصل لصاحب الهمة – في الخلوة مع ربه – جلّت هيبته ، وعظمت منته ، من العلوم ما يغيب عند كل متكلم على البسيطة لأنها من وراء أحكام العقل ، وليست في متناوله ولا طاقته ، لأنها منّة الوهاب العليم »[١] .

هذا بالنسبة للصوفية العمليين ، الذين جعلوا تحقيق الغاية منوطاً باتباع السلوك والإلتزام بمجموعة القواعد والرسوم الـتي اصطلحوا عليهـا « بالطريقة » ، وربطوا بين الطريقة ورسوم الشريعة وأحكامها ، وجعلوا انكشاف الحقائق ثمرة توافق بين الخلوة والزهد ومراتب السلوك ، من جهة ، والإلتزام«بحسن سياسة الشرع وصدق المتابعة لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – من جهة أخرى[٢] .

أما بالنسبة للصوفية النظريين ، أو الفلاسفة المتصوفين ، فإن عملية الإشراق والوصول إلى كنه الأشياء وحقائق الأمور ، وسيلتها الرياضة العقلية التي غايتها « منع الشواغل عن الحواس قصد تحصيل المعارف العقلية »[٣] . فسبيلهم مختلف إذ هو مبني في جملته على النظر الفلسفي والبحث وعلى طبع يكتسبه الإنسان يمكنه ويدفعه إلى « التأمل والروية والذكر والتشوق إلى الإستنباط »[٤] فعلن مذهبهم هذا إذا تمكنت النفس

---

(١) ابن عربي : الفتوحات المكية ؛ الباب ٣٧٣ .
(٢) السهروردي : « شهاب الدين عمر بن محمد » « عوارف المعارف » ، ص ١٥٣ طبعة ١٣٥٨ .
(٣) المصدر السابق .
(٤) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٥ (تحقيق الدكتور البير نصري نادر ، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩)

أن تتجاوز في المعرفة حدود البدن الضيقة ، كما تتجاوز حدود العالم المحسوس ، تعلمت الحقائق والأسرار ، وذلك إذا تجرد صاحبها من الماديات ، وتفرغ للبحث والنظر ، حتى إذا فارقت البدن ، انكشف لها جميع الحقائق وصارت في عالم الحق ، أو عالم العقل أو عالم الديمومة ، يقول الكندي : « والنفس بسيطة جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا ما فارقت البدن ، انكشفت لها الأشياء كلها وصارت شبيهة بالله . والجري وراء الملذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء كما تظهر في مرآة صقاه . وإذا فارقت البدن التذت لذة كبيرة »[1] وهو يستشهد في هذا الخصوص – كما فعل بعد السهروردي الحلبي شيخ الإشراقيين[2] – بأفلاطون . فيذكر على لسانه : « أن كثيراً من الفلاسفة الطاهرين القدماء لما تجردوا من الدنيا وتهاونوا بالأشياء المحسوسة ، وتفردوا بالنظر والبحث في حقائق الأشياء ، انكشف لهم علم الغيب وعلموا ما يخفيه الناس في نفوسهم ، واطلعوا على سر الخلق »[3] . وردد الفارابي في كتبه ورسائله ما ذهب اليه الكندي ، وصاغ نظريته كاملة في السعادة ، وحدد طريق السلوك إليها فقال : « السعادة أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام ومن جملة الجواهر المفارقة للمادة ، وأن تبقى على تلك الحال أبداً ، إلا

---

(١) الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، « رسالة أبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي في القول في النفس » ، ص ٢٧٤ ، تحقيق عبد الهادي أبو ريدة ، دار الفكر العربي ، مصر ١٩٥٠ ، وأنظر تعليقات الأستاذ أبو ريدة ، على ص ٢٧١ ، وما بعدها .

(٢) السهروردي (شهاب الدين يحيى بن حبش) : التلويحات العرشية ، المورد الثالث الفصل الأول الفقرة ٥٥ . وأنظر : الدكتور محمد علي أبو ريان ، أصول الفلسفة الإشراقية ص ٦٠ وما بعدها ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) الكندي : المصدر السابق ، ص ٨٥ وما بعدها .

أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال ، وإنما تبلغ ذلك بأفعال ما إرادية ، بعضها أعمال فكرية وبعضها أفعال بدنية ، وليست أي أفعال اتفقت ، بل أفعال ما محدودة مقدرة عن هيئات ما وملكات ما ، مقدرة محددة »[١] ويقول في رسالة أخرى : « إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن ، فأجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد فحينئذ تلحق ، فلا تسأل عما تباشره ، فإن ألمت فويل لك ، وإن سلمت فطوبى لك ، وأنت في بدنك تكون كأنك لست في بدنك وكأنك في صقع الملكوت ، فترى ما لا عين رأت ولا إذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر »[٢] ، وهكذا فشرط الوصول إلى المعرفة المباشرة الخالصة ، في نظر فلاسفة الإشراق – هو خلاص النفس من البدن واستعدادها لتلقي النور الإلهي وانتقال العقل من عقل بالقوة إلى عقل بالفعل إلى عقل مستفاد ، وعنده تتجلى الحقائق. ولعل الشيخ الرئيس ابن سينا ، أكثر الفلاسفة في الإسلام نزوعاً إلى جعل الإشراق ثمرة البحث النظري والتأمل الفلسفي والمجاهدة الدائبة للتخلص من حجب المادة المتمثلة في البدن وملذاته ، لذلك فقد صرح بأن الإنسان « إذا كان كاملاً بالعلم والحكمة والعمل الصالح ، انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة ، والملأ الأعلى ، انجذاب ابرة إلى جبل عظيم من المغناطيس وفاضت عليه السكينة ، ووقعت له الطمأنينة فنودي من الملأ الأعلى : « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فأدخلي في عبادي وأدخلي جنتي » . وهو إذ يحدد الطريقة كوسيلة للإتصال بالعقل الفعال وعالم الكليات والحقائق المجردة يرى : « إن النفس الناطقة – كمالها الخاص بها – أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيه صورة الكل ، والنظام المعقول في

---

(١) الفارابي : « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، ص ٨٥ .

(٢) الفارابي : « الثمرة المرضية » ، ص ٧ ، وأنظر : الدكتور ابراهيم بيومي مدكور في الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٦ وما بعدها (الطبعة الثانية دار المعارف ، ١٩٦٨) .

الكل ، والخير الفائض في الكل ، مبتدأ من مبدأ الكل ، سالكاً إلى الجواهر الشريفة ، فالروحانية المطلقة ، ثم الروحانية المتعلقة نوعاً من التعلــق بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم تستمر كذلك ، حتى تستوفي في نفسها هيأة الوجود كله فتنقلب عالماً معقولاً ، موازياً للعالم الموجود كله ، مشاهداً لما هو الحسن المطلق ، والخير المطلق ، والجمال المطلق ، ومتحداً به ، ومنتقشاً بمثاله وحياته ومنخرطاً في سلكه وصائراً في وجوده »[1] ، وبكلمة أخرى فإن الناظر المتأمل كلما ازداد استبصاراً ، ازداد للسعادة استعداداً ، حتى تتكشف له .

تلك هي الصورة الإسلامية ، بشقيها العملي والنظري ، للإتجاه الروحي الذي حمل اتباعه بعيداً إلى عالم المجردات ، حيث مشاهدة الحقائق وتذوقها مباشرة .

وإذا كنا نذهب مع أصحاب المعرفة التأملية الباطنية إلى القول بأن : « مجال التجربة الصوفية من حيث هو سبيل إلى المعرفة ، مجال حقيقي لا يقلّ في ذلك عن أيّ مجالٍ آخر من مجالات التجربة الإنسانية ؛ ولا يمكن تجاهله لمجرد كونه لا يرجع في نشأته إلى الإدراك الحسي »[2] فإننا نرى في دعوى الصوفية إلى معرفة سامية معصومة عن الخطأ ، وسيلتها الإلهام وميزتها الصدق والإطلاق ، إنكاراً لشهادة الحسّ وإبطالاً للإستدلال العقلي . وإذا كانت المعارف العقلية والحسّية متجددة نامية – من حيث أنها خاضعة للنقد والتمحيص ، فإن دعوى الصوفية بأن معرفتهم من قبيل المعارف اللدنية المطلقة ، كانت سبباً زاد من ركود حركة الفكر في الإسلام

(١) ابن سينا : كتاب النجاة ، ص ٩٣ ، فصل في معاد الأنفس الإنسانية ، وأنظر أيضاً : الإشارات ، ص ١٩٨ .

(٢) محمد إقبال : تجديد الفكر الديني ، ص ٣١ .

ونسخ دور العقل في عمليات الهدم والبناء والتعديل والتجريح . إذ كيف يمكن إخضاع مثل هذه المعرفة التي هي فوق طور العقل لنقد العقل وشهادة الحسّ ، وهي معرفة بطبيعتها تسمو على قيود الواقع الموضوعي وحدوده ، وتتجاوز مقولات العقل ولغته ومنطقه ، بل وترى فيه معرفة تقوم على ساقٍ خشبية متعثرة واهية ولا تسوق إلاّ إلى : الوهم والخطأ والظن .

القسم الثاني

شخصيات التصوف الفلسفي

الفصل الأوّل

مقدمة عامة : صور التوحيد عند الصوفية

من أجل فهم مذاهب فلاسفة الصوفية لا بد من استعراض جملة الإتجاهات التي تبلورت في الفكر الصوفي في الإسلام بخصوص الوحدة الإلهية ، ذلك أن المسلمين وإن اتفقوا على توحيد الله تعالى وتنزيهه عن المشابهة والمماثلة ، فقد اختلفوا في تحديد الصلة القائمة بين الربوبية وعالم الخلق ، أو بين الحق والخلق ، كما يرد على لسان الصوفية ، بين الكائن السرمدي المطلق الثابت والعالم المتكثر المتغير ، بين اللامتناهي الذي يتعالى عن أية صفة تحدد له مكاناً وزماناً ، والمتناهي المقيد في وجوده بمكان وزمان معينين ، كما يرد على لسان الفلاسفة .

ومن الممكن حصر هذه الإتجاهات في الصور الآتية :

التوحيد الكلامي :

سبق أن أوضحنا عند الكلام على مبدأ التوحيد بأن القرآن الكريم أقام الألوهية على أساس من التنزيه يتوسط بين طرفي التجريد المطلق والتشبيه المادي أو المحايثة التامة . وقد وقف السلف ــ رضوان الله عليهم ــ عند هذا التصور المستقيم المعتدل ، فكانوا ينزهون الله تعالى عن المماثلة والمشابهة وعن الحلول والاتحاد ، وفي الوقت عينه ، يصفونه بما وصف ذاته العلية

المتناسة من أوصاف الكمال التي وردت في الكتاب والسنة « يقرؤنها كما جاءت »[١] ، من غير تشبيه أو تعطيل أو تأويل يخرج هذه الصفات عن معانيها الظاهرة وذلك خوفاً من الزلل والوقوع في الخطأ وتأويلها على وجه لا يتفق مع كمال الألوهية المطلق ، ولهذا أجمعوا على « أن من أصول العقيدة ، ترك المراء والجدل والخصومات في الدين »[٢] .

إلا أن موجة الفتوحات الإسلامية وما نتج عنها من امتزاج فكري وحضاري أدت إلى اختلاطات ثقافية وانحرافات عقيدية ، فتفشت حركات الزندقة التي تمثلت في فرق الغلاة الذين حاولوا تقويض النظرة القرآنية المستقيمة وذلك بما أوجدوا من آراء تميل تارة إلى التشبيه الغليظ وأخرى إلى الحلول السافر . فظهرت دوائر فكرية تجاوزت أدلة التنزيه وارتكست في التشبيه المادي وزعمت أنه تعالى « جسم كالأجسام ، وأنه ذو أبعاد وأبعاض ، وأنه لحم وعظم ودم ، وأنه يرى ويشاهد ويعانقه المؤمنون »[٣] . كما تخطت جماعة أخرى التصور القرآني وقالت : « أن الألوهية تحل في العباد ، وأن العبد إن تطهر بالمجاهدة الروحية ونقى سرائره بالرياضة اتصل بالله واتحد به »[٤] ، وهكذا قضت على معنى الثنائية المطلقة التي أقامها القرآن الكريم في نصوص قطعية وصريحة بين الله والعالم فسقطت في الحلول السافر الذي ـ وصمه القرآن بالغلوّ وحكم فيه الفقهاء والمتكلمون بالكفر .

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٨٢١ (طبعة بيروت ـ ١٩٥٦) .

(٢) الملطي : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٢ .

(٣) أنظر : في شبه المشبهة ، الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ / ٢١٣ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٣٧ ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٢٥٦ .

(٤) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٧٧ ، البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٦٠ (الحلولية) .

وقد تجرد المتكلمون ولا سيما رجال المعتزلة للرد على هذه الدعاوى المنكرة ، وشددوا على النظرة القرآنية التي تقوم في أساسها على مبدأ ثنائية الله والعالم وعلى التفرقة الواضحة والصريحة بين الألوهية وعالم الخلق وحاولوا إقامة التوحيد على أساس عقلي ثابت رصين ، فأبطلوا شبهات المجسّمة بنفي المماثلة والمحايثة بينه تعالى وبين خلقه ، كما طرقوا سبلاً مختلفة للرد على الحلوليّين والقائلين بالإتحاد ، وانتهت أنظارهم واجتهاداتهم إلى أن الإنتصار للتنزيه والتوحيد لا يكون إلاّ بإقامة الألوهية على أساس من التنزيه المطلق ، وتراءى لهم أن ذلك لن يتحقق إلاّ بجملة أمور منها :

أ ـ **نفي الجسمية** عنه تعالى بغية القضاء على محاولات المشبّهة في عقد المماثلة بينه تعالى وبين مخلوقاته ، ودفعهم هذا إلى تأويل جملة الصفات الخبرية فكانوا أول من أحدث القول بتأويلها ووجوب صرفها عن معانيها الظاهرة إلى معانٍ أخرى مجازية ، تتسع لها لغة العرب ، مستعينين في ذلك بأدلة عقلية ونقلية وبسوابق تاريخية معينة ومحددة وردت عن بعض رجال السلف مالوا فيها إلى التأويل [١] . وقد ألزمهم هذا المبدأ بنفي الرؤية السعيدة باعتبار أن إثباتها ، يلزم عنه تحديد الذات الإلهية في نطاق الزمان والمكان والمادة ، وحكموا : « بأن إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه وإلى حدوث معنى فيه ، وإلى تشبيهه بخلقه ، وإلى تجويره في حكمه ، وإلى تكذيبه في خبره ، لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً ، أو حالاً في المقابل ، وهذه من صفات الأجسام ، فيجب أن يكون القديم تعالى جسماً ، وإذا كان جسماً يجب أن يكون محدثاً ، لأن الأجسام لا تخلو من المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه » [٢] .

---

(١) أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) القاضي عبد الجبار المعتزلي : شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٦ (تحقيق الدكتور عبد الكريم عثمان ـ مكتبة وهبة ـ القاهرة ـ ١٩٦٥) .

ب – **نفي التعدد** والتركيب في ذاته تعالى وذلك بغية نفي الحلول أو الإتحاد ، إذ الحلولية زعموا أن الإنسان إذا تطهر حلت فيه صفة القديم فصار إلهاً ، وقد ألزمهم هذا الحرص على الوحدة الذاتية المطلقة للألوهية نفي **الصفات الذاتية** ، ونفي أن تكون الصفات معاني إضافية زائدة على الذات قائمة فيها ، كما انتهوا – نتيجة لمذهبهم العام – إلى القول **بخلق القرآن** ، فقد تراءى لهم بأن إثبات صفة قديمة زائدة على الذات مدعاة لتركب الذات من موجودين : الذات والصفة ، وذلك – في نظرهم – تعدد وشرك ، لذلك قال شيخهم واصل بن عطاء : « من أثبت معنىً صفة قديمة (زائدة على الذات) فقد أثبت إلهين »[1] . بل رأوا في إثبات الصفات كمعاني إضافية زائدة على الذات ما يماثل قول النصارى في إثبات أقانيم قديمة مع الذات الإلهية[2] .

هذا هو الجانب الإيجابي من نظرية التوحيد الإسلامية ، كما صاغتها المعتزلة محاولة بناءة ومنطقية لإقامة الألوهية على أساس من الوحدة المطلقة وعلى مبدأ التفرقة الحادة بين عالمي الحق والخلق ، أو اللامتناهي والمحدود . إلا أن حماس المعتزلة لغايتهم أوقعهم في سلبيات نتجت لزاماً عن نظريتهم. ذلك أن نفي الصفات الكمالية والخبرية جملة وتفصيلاً والقول بخلق القرآن ، وجعل الكلمة الإلهية ظاهرة وجودية مخلوقة كبقية الظواهر الكونية تماماً ، قد أنهت الألوهية عندهم إلى : ذات معطّلة معرّاة مبهمة ، يصعب معها للإنسان العادي أن يعقد معها صلاته[3] ، وصدق الفخر الرازي إذْ

---

(١) الشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ٥٧ .

(٢) التفتازاني : شرح العقائد النسفية ، ص ٧٥ .

(٣) نقل الأشعري في مقالاته ، وابن المرتضى في طبقاته ، صورة موجزة للتوحيد الاعتزالي : « ان الله واحد ليس كمثله شيء ، ليس بجسم ولا عرض ولا جوهر ، لا يدركه

يقول : « المشبّه يعبد صنماً والمعطّل يعبد عدماً »[1] .

لقد أدى هذا التصور التجريدي المطلق للألوهية بدوره إلى ردود فعل عنيفة تبلورت ابتداء في دوائر الصوفية التي حاولت ــ من جانبها ــ أن تتخطى هذه المسافة الفارقة بين الحق والخلق ، بين اللامتناهي والمتناهي ، وتنقل التوحيد من صورته العقلية التجريدية والجدلية إلى مضمون روحي ، مهما تباينت صوره وأشكاله ، فإنما يهدف إلى إشاعة ضرب من العلاقة والوصل بين الوجودين : الإلهي والإنساني ، والمطلق والمحدود ، وتقريب المسافة بينهما بطريقة أو أخرى .

وقد شهد الفكر الصوفي في هذا الخصوص محاولات تتابعت تأريخياً تعمل من أجل التقريب بين عالم الحق والخلق ، اختلفت في مراتب القرب والإبتعاد عن التصور القرآني الخالص ، كان من أبرزها :

التوحيد الإرادي (الفناء عن عبادة السّوى) :

وهذا اللون صاغه شيوخ الصوفية الذين التزموا بقواعد الشرع ونصوص الكتاب وهدي النبوة ، وبه حاولوا تفسير الإسلام تفسيراً ذوقياً في ضوء العقل والمعاناة الروحية. وهذا التوحيد ، مع حرصه على تقرير مبدأ ثنائية الله والعالم ، فهو محاولة ــ كما لاحظ الدكتور عثمان يحيى ــ لإدراك الوحدة الإلهية ووعى بها في مستوى الإرادة . وصاحب هذا المقام تذوب إرادته في إرادة الله وتفنى رغائبه في رغائب الله ، فلا يريد العبد إلا ما

=بحاسة ... لا يجر عليه زمان ولا يجوز عليه الحلول في الأماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق بوجه من الوجوه ، لا تراه العيون ، ولا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به الأوهام . انظر : طبقات المعتزلة ، ص ٧ (طبعة بيروت ١٩٦١) .

(١) الرازي : أساس التقديس في علم الكلام ، ص ٣٢ .

يريده الله ولا يحب إلا ما يحبه الله [1] . وهو المقام الذي أسماه ابن تيمية بمقام : « الفناء عن عبادة السِّوى » ، وهو حال النبيين وأتباعهم ، يفنى العبد فيه : بعبادة الله عن عبادة عما سواه ، وبمحبته وطاعته وخشيته ورجائه والتوكل عليه عن محبة ما سواه ... فقد فني من قلبه التأله لغير الله وبقي في قلبه تأله الله وحده » [2] .

وفي هذا الفناء للإرادة الإنسانية ، أو بتعبير أدق : في هذا التسامي بإرادة العبد إلى إرادة الله يتحقق الكمال للإنسان في أسمى صوره ومعانيه ، وهو ما عبرت عنه أقوال شيوخ الصوفية : قال التستري (ت ٢٨٣ هـ) : « التصوف : السكون إلى الله » وقال أبو الحسين النوري (ت ٢٩٥ هـ) : « الصوفية قوم لما تركوا كل ما سوى الحق ، صاروا لا مالكين ولا مملوكين » ، وقال الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) : « التصوف أن يختصك الله بالصفاء فمن اصْطُفِيَ من كل ما سوى الله فهو الصوفي » . وقال أبو محمد رويم (ت ٣٩٣ هـ) : « التصوف استرسال النفس مع الله على ما يريد » [3] .

التوحيد الشهودي (الفناء عن شهود السِّوى) :

وهو تحقق بالوحدة المطلقة لله في ذرى المشاهدة والتأمل . وهذا يعني اتحاد العبد مع الله اتحاد عيان ومكاشفة ومشاهدة ، لا اتحاد جواهر وأعيان ، وذلك بعد فناء الصوفي عن وجوده الخاص وعن الأغيار من حوله .

---

(١) الدكتور عثمان يحيى : « نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي » ضمن كتاب « الكتاب التذكاري » ، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، ص ٢٣٤ . وفناء ارادة العبد – كما يقول الهوجويري : كشف المحجوب ، ص ٢٤٥ ، في ارادة الله ، ليس معناه : فناء وجو د العبد في وجود الله تماماً كما يذوب الحديد في النار : فالنار قد تؤثر في صفات الحديد ، ولكنها لا تمس جوهره او تغيره .

(٢) الرسائل والمسائل ، ١ / ١٥٠ ، وانظر ، ابن القيم : مدارج السالكين ، ٣ / ٣١٢ .

(٣) انظر في هذه التعاريف وغيرها . نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٢٩ .

والذي يميز هذا اللون من التوحيد عن نظيره السابق هو أن الحقيقة الإلهية لا تظهر في هذا المقام بمظهر الأمر والنهي أو الشريعة والقانون ، يخضع له العبد وتتلاشى إرادته فيه ، بل تتجلى الألوهية لصاحب هـذا المقام ، الذي هو مقام الإصطلام ، في صورة ذات مقدسة يهيم في مجالها ويتعشق كمالها ويفنى في وجودها ، وهكذا « وبمقدار ما تتضاءل ذاتية العبد وتتقلص يكون دنوّه من حال الفناء حتى إذا تلاشت هذه الذاتية نهائياً يكون الوصول إلى ذرى المشاهدة و المكاشفة »[١] .

وكما قلنا في التوحيد الإرادي أن فناء إرادة العبد في إرادة الله معناه تسامي الإرادة الإنسانية إلى قمة الإرادة الإلهية ، كذلك الأمر في التوحيد الشهودي ، فإن فناء وجود العبد المعنوي في بحر الوجود المطلق ، معناه تسامي الوجود الإنساني المحدود إلى سماء الوجود الإلهي اللاّمحدود بدون أن تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أي تغيير في حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها النهائي ، ولكن التغيير هو ما يحصل للإنسان في هذا المقام الشريف ، أنه الآن إنسان رباني ، وقد كان من قبل إنساناً فقط[٢] . وهكذا فإنه من الخطأ أن نعتبر – كما يقول نيكلسون – : « الأقوال التي صدرت عن بعض الصوفية دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود، كقول البسطامي « سبحاني ! » أو قول الحلاج « أنا الحق » ، أو قول ابن الفارض « أنا هي » ، فإن الصوفي لا يدين بوحدة الوجود ما دام يقول بتنزيه الله ، مهما صدر عنه من الأقوال المشعرة بالتشبيه . وهو إذا راعى جانب التنزيه يشاهد كل شيء في الله ، ولكنه في الوقت نفسه يعتبر الله فوق كل شيء ، مخالفاً لكل مخلوق ، ولا يقر بأن « الكل » هو الله .

---

(١) الدكتور ابراهيم بسيوني : نشأة التصوف الإسلامي ، ص ١٩٧ .
(٢) الدكتور عثمان يحيى : المصدر السابق ، ص ٢٣٥ .

فالوحدة التي يقول بها : « وحدة شهود لا وحدة وجود »[1] . يقول ابن القيّم : « الفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه : أن تذهب المحدثات في شهود العبد ، وتغيب في أفق العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل . ثم تغيب صور المشاهد و رسمه أيضاً فلا تبقى صورة ولا رسم . ثم يغيب شهوده أيضاً فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذي يُشاهِدُ نفسه بنفسه ، كما كان الأمر قبل إيجاد المكونات . وحقيقته أن يفنى مَنْ لمْ يكن ، ويبقى من لم يزل »[2] .

وهكذا فإن الصوفي في هذا المقام يرى الثنائية بين الله والعالم ، ولكنه وقد استولى الرب تعالى عليه وافناه عن ذاته يشهد الوحدة في الوجود كله شهوداً ذوقياً بالمعنى الذي سنفصل فيه عند الكلام عن أبي يزيد البسطامي ونظرية الفناء: أي تلاشي الموجودات والأغيار بالقياس إلى الله وهو ما يعبر عنه فريد الدين العطار : « بفناء الجزئي في الكلي ، كما سنرى بعد قليل » .

يقول ابن تيمية : « وأما الثاني (من أقسام الفناء) وهو الفناء عن شهود السِّوى ، فهذا هو الذي يعرض لكثير من السالكين ، كما يحكى عن أبي يزيد وأمثاله ، وهو مقام الإصطلام ، وهو : أن يغيب بموجوده عن وجوده ، وبمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن شهادته ، وبمذكوره عن ذكره ، فيفنى من لم يكن ، ويبقى من لم يزل . وهذا كما يحكى أن رجلاً كان يحب آخر ، فألقى المحبوب نفسه في الماء فألقى المحب نفسه خلفه ، فقال : أنا وقعت فلم وقعت أنت . قال : غبت بك عني ، فظننت أنك

---

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٣١ .
(٢) مدارج السالكين ، ١ / ٨٠ .

أني . فهذا حال من عجز عن شيء من المخلوقات إذا شهد قلبه وجود الخالق، وهو أمر يعرض لطائفة من السالكين . ومن الناس من يجعل هذا عين السلوك ، ومنهم من يجعله غاية السلوك ، حتّى يجعلوا الغاية هو الفناء في توحيد الربوبية ، فلا يفرقون بين المأمور والمحظور ، والمحبوب والمكروه . وهذا غلط عظيم غلطوا فيه بشهود القدر وأحكام الربوبية ، عن شهود الشرع والأمر والنهي وعبادة الله وحده وطاعة رسوله . فمن طلب رفع إنّيته بهذا الإعتبار لم يكن محموداً على هذا ، ولكن قد يكون معذوراً »[1] . بإعتبار أن ما صدر عنه إنما في حال غيبة عن الحس . يقول ابن خلدون في هذا الصدد أيضاً : « ومن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس . والواردات تملكهم حتّى ينطقوا بما لا يقصدون ، وهذا هو الشطح . وصاحب الغيبة غير مكلّف ، والمجبور معذور . فمن عُلِم منهم فضله واقتداؤه حمل على القصد الجميل . من هذا ما وقع لأبي يزيد وأمثاله . ومن لم يعرف فضله ولا اشتهر بمثلها ، وهو حاضر في حسّه ولم تملكه الحال ، أي حال الفناء ، فمؤاخذ وبهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج لأنه تكلم في حضوره وهو مالك حاله »[2] .

وهكذا ، ومع سمو هذه المنزلة وعلوّها فإنها دقيقة جليلة بل وباب للمزلة عظيم ، يشرف منه الصوفي المستهلك في الحق على السقوط في دائرة العدمية وإسقاط الفرائض ودعوى الحلول أو الإتحاد بالله . يقول وليم جيمس : « قد يسمى ذلك الشعور بالإنسجام مع الإله الذي يميز أعلى مرحلة من مراحل الشعور به ، وحدة واتحاداً معه . وهكذا يمكن أن

---

(١) الرسائل والمسائل ، ١ / ٨٢ .

(٢) شفاء السائل ، ص ٥٠ .

ينشأ مذهب اتحاد من احشاء مذهب التأله ! ! . لكن ذلك الشعور بالإستسلام النفسي وبالإتحاد المطلق ، من ناحية عملية ، بين المرء وموضوع تدبّره المقدس ، يختلف كل الإختلافات عن أي نوع آخر من أنواع الإتحاد في الجوهر . إذ لا يزال الموضوع هنا – الذي هو الإله – والذات المدركة – الذي هو أنا – شخصين متمايزين . فلا يزال هو موجوداً خارجاً ، أحس بوجوده خارجاً . وأعلى درجة من الإتحاد معه تكون في نفس الوقت أعلى مرحلة من الشعور بأنني حقيقةٌ موجودة ، اختلف كل الإختلاف عن ذلك الموجود المقدس الذي يملأني روعة وجلالاً » [١] .

التوحيد الوجودي (الفناء عن وجود السِّوى) :

أما مذهب وحدة الوجود فيرى أنصاره الوجود وجوداً روحانياً خالصاً: وبه يحاولون التوفيق بل الجمع بين الواحد والمتعدد ، وربط اللانهائي بالنهائي والمطلق بالنسبي والمتغير . ومن ثم إلغاء الثنائية والفصل التام بين الله والعالم فيتراءى لهم الله والعالم حقيقة واحدة هي علّة نفسها ومعلولة ذاتها ، وهكذا وبينما تمثل وحدة الشهود ، كما يقول نيكلسون : « فيض العاطفة الدينية » [٢] وذروتها التي يجدها الصوفي المستهلك الفاني في الحق ، في أعلى مقامات مجاهداته ورياضاته ؛ فإن وحدة الوجود نظرية فلسفية في طبيعة الوجود ولا يرى صاحبها معها إلا حقيقة وجودية واحدة يطلق عليها اسم الله تارة ، واسم العالم تارة أخرى . فالحقيقة الوجودية – في نظر أنصارها – : « وحدة في جوهرها متكثرة في صفاتها وأسمائها ، لا تعدّد فيها إلاّ بالإعتبارات والنسب والإضافات ، وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن

---

(١) وليم جيمس : ارادة الاعتقاد ، ٢ / ١٠٢ (ترجمة الدكتور محمود حب الله ، ١٩٤٩) .

(٢) في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ١٣١ .

تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها ، فإذا نظرنا إليها من حيث ذاتها قلت : هي الحق ؛ وإن نظرت إليها من حيث مظاهرها وتجلياتها قلت : هي الخلق ، فهي الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والقديم والحديث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات ، ولكنها متناقضات لإختلاف في الإعتبارات لا في الحقيقة »[1] . ومن هنا فإن المذهب يتضمن إبتداء إنكارُ العالم الظاهر ، وعدم الإعتراف إلاّ بوجود حقيقي واحد هو الله « الحق » . أما الخلق ، فعلامات وآثار وتجلّيات له ، وهكذا تغدو الطبيعة زيفاً حائلاً ، ويعتمد أحقية كل كائن في الوجود على قدر ما يشتمل على ذلك الجوهر الأزلي كثرة وقلة .

وإذا كان الجوهر والحقيقة العددية للكون واحدة ، هي الحقيقة الإلهية ، وإذا كان لا يوجد خارجها غير ظواهر هي بمثابة أعراض لها ، فمن الواضح - كما يقول آسين بلاثيوس : « إنّ إدراك هذه الوحدة ينبغي أن تكون المطلب الأسمى للمتصوف »[2] . فالنفس بصورة مثالية تعود إلى الاتحاد بالله الذي صدرت عنه بالصدور المتنامي ، وحين تشعر بأنها هي والمبدأ واحد تصيح بغير تحفظ :

فما ثمّ إلاّ الله ، مـا ثم غيره   وما ثمّ إلاّ عَـيْنُـه وإرادته

وهكذا يرى أصحاب الوحدة المطلقة ، الوجود كله حقيقة روحية واحدة ، وإن تمثل لحواسنا متكثّراً في موجوداته الخارجية ، أو بدا لعقلنا ثنائياً يتألف من الله وعالم الأعيان ، فليس ثمة فرق بين الحق والخلق ، ولا بين الخالق والمخلوق ، اللهم بالإعتبار والجهة ، فالله حق في ذاته ، وخلق

---

(١) أبو العلا عفيفي : ابن عربي في دراساتي (ضمن الكتاب التذكاري) ، ص ١٥ .
(٢) آسين بلاثيوس : ابن عربي ومذهبه ، ص ١٦١ .

من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين ذاته ، يقول ابن عربي : « سبحانه من أظهر الأشياء وهو عينها » :

فالحق خلق بهـذا الوجه فاعتبروا ‏ ‏ ‏ وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
جمّع وفرّق ، فإن العين واحـدة ‏ ‏ ‏ وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر[١]

وهذا التوحيد هو ما أسماه ابن تيمية وابن القيم **بالفناء عن الوجود السِّوى** ، وحكم فيه بأنه « فناء أهل الوحدة الملاحدة» ، باعتباره يتضمن الغاءً مطلقاً لمعنى الثنائية الذي قرره القرآن الكريم وشدد عليه علماء الكلام ، وبه أيضاً يختلف عن مقام التوحيد الشهودي الذي يميز أشياعه بين طرفي الوجود ، خاصة المردود منهم من حال المحو والإستهلاك إلى حال الصحو الشعوري ، كما سنرى عند الكلام عن أبي يزيد البسطامي .

يقول ابن تيمية : « ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكله من الكلام ، فإنه كفر ظاهراً وباطناً ، وباطنه أقبح من ظاهره ، وهذا يسمى مذهب **أهل الوحدة** وأهل الحلول وهم يسمون أنفسهم المحققين . وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقاً كما هو مذهب صاحب الفصوص : ابن عربي وأمثاله : ابن سبعين وابن القارض والقونوي والششتري والتلمساني وأمثالهم ممن يقول : إن الوجود واحد ، ويقولون إن وجود المخلوق هو وجود الخالق ، لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق» [٢] .

---

(١) ابن عربي : فصوص الحكم ، فص ادريس ، ص ٧٩ . وانظر : الفتوحات المكية ، ٢ / ٦٠٤ .

(٢) الرسائل والمسائل ، ص ٤٠ وما بعدها ، وانظر ، ابن القيم : التفسير ، ص ٥١ .

الفصل الثاني

أبو يزيد البسطامي وفكرة الفناء

أبو يزيد طيفور بن عيسى بن آدم بن شروسان ، من أهل بسطام [١] ، صوفي فارسي الأصل ، كان جده شروسان مجوسياً أسلم وحسن إسلامه . يقول عنه القشيري : « كانوا ثلاثة أخوة : آدم وطيفور وعلي ، وكلهم كانوا زهاداً عباداً ، وأبو يزيد كان أجلهم » [٢] . ووصفه أبو نعيم في « الحلية » قائلاً : « هو التائه الوحيد ، الهائم الفريد ، تاه فغاب ، وهام فآب ، غاب عن المحدودات إلى موجد المحسوسات ، والمعدومات ، فارق الخلق ووافق الحق » [٣] .

اختلف الرواة في أبي يزيد وأحواله ، فمنهم من رأى فيه العابد الزاهد ، والصوفي الملتزم بأوامر الدين وحدود الشرع ، يصحح باطنه بالمراقبة والإخلاص ، ويزين ظاهره بالكتاب والسنة ، فروى عنه قوله : « لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتقي في الهواء فلا تغتروا به

(١) « بسطام » بكسر الباء ، محلة كبيرة بـ « قومس » ، في الطرف الجنوبي الشرقي لبحر الخزر ، على الطريق إلى نيسابور ، فتحت في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، سنة ١٨ للهجرة ، أنظر ، ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ٢ / ١٨٠ .

(٢) القشيري : الرسالة ، ص ٨٠ ، أنظر أيضاً : السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٦٧

(٣) أبو نعيم الأصفهاني : حلية الأولياء ، ١٠ / ٣٣ (رقم ترجمته : ٤٥٨) .

حتّى تنظروا كيف تجدونه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود وأداء الشريعة » ، وكان يقول : « لم أزل منذ ثلاثين سنة كلما أردت ذكر الله ، أتمضمض وأغسل لساني إجلالاً أن أذكره » ، وقيل فيه : « لم يخرج من الدنيا حتّى استظهر القرآن كله » . وقيل له مرة : بِمَ وصلت ! فقال : ببطن جائع وبدن عار . ورويَ عنه أنه قال لصاحب له : « قم بنا حتّى ننظر إلى الرجل الذي شهر نفسه بالولاية وكان رجلاً مقصوداً مشهوراً بالزهد ، فمضيا إليه ، فلما خرج الرجل من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة . فأنصرف أبو يزيد ولم يسلم عليه ، وقال : « هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله ، فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه » [١] .

وخلافاً لهذه الصورة ، فقد رويت عنه أخبار وأقوال ، تخرجه عن دائرة الإلتزام بالأحكام الشرعية والنظرة السنية الخالصة وتدخله في دائرة الغلو والإنحراف الفكري المتمثل في دعوته إلى ما يشبه الحلول وإلى ما يقترب من أصحاب النزعة العدمية ، من ذلك قوله : « سبحاني ما أعظم شأني » وقوله : « إني أنا الله لا إله إلا أنا فأعبدون » وقوله : « جزت بحراً وقف الأنبياء عند سواحله » [٢] ، وغير هذه مما يدل على فكرته في الفناء أو ما يعرف في اصطلاح الصوفية بالمحو والإستهلاك.يقول نيكلسون :

---

(١) المصدر السابق ، ص ٣٣ – ٤٠ ، وانظر السلمي ، ص ٧٢ – ٧٤ ، المناوي : الكواكب الدرية ، ١ / ٢٤٤ (رقم ترجمته : ٢٥٦) ، النبهاني : جامع كرامات الأولياء ، ٢ / ٤٩ (دار صادر – بيروت) .

(٢) ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ١٦٢ ، وأنظر : الكواكب الدرية ، ٢٤٤ ، ومقدمة الأستاذ محمد بن تاويت الطنجي لكتاب : شفاء السائل لابن خلدون ، ص ٥٥ ، والدكتور عبد الرحمن بدوي : شطحات الصوفية ، ص ٢٠ .

« ولو أننا افترضنا صحة الأقوال التي ينسبها فريد الدين العطار في تذكرة الأولياء اعددناه من غلاة القائلين بوحدة الوجود الداعين إلى رفع التكاليف الدينية ، مبشراً بمذهب ابن منصور الحلاّج ... ولكن ليس من العسير أن نعرف أي الأقوال التي ينسبها إليه المترجمون له صحيح ، وأيها مخترع ، وقد أشار إلى ذلك عبد الله الأنصاري الهروي (ت ٤٨١ هـ) عندما قال : « إن كثيراً من الأكاذيب قد انتحل بإسم ابي يزيد البسطامي ، مثل قوله « صعدت إلى السماء وضربت قبتي بإزاء العرش » [١] .

لم يترك البسطامي أي أثر مكتوب ، إلا أن ابن أخيه أبا موسى عيسى ابن آدم ، عرّف الشيخ الجنيد البغدادي بمقالات أبي يزيد ، فترجمها الجنيد إلى العربية ، وأصحبها بشروح لا يزال قسماً منها محفوظاً في كتب الصوفية مثل كتاب اللمع للسراج الطوسي ، وأشار إلى بعض شطحاته التي جمعها السهلكي في كتاب النور ، وأبو القاسم القشيري في رسالته ، وفريد الدين العطار في تذكرة الأولياء ، وغيرهم . وإلى أبي يزيد تنتسب الطريقة الصوفية المعروفة بالطيفورية .

فلسفة الفناء :

مع أن بعض المصادر الصوفية ربطت فكرة « الفناء » بأبي سعيد الخراز المتوفي سنة ٢٨٦ هـ ، فهو في رأي البعض « أول من تكلم في علم الفناء والبقاء » [٢] . إلا أن الثابت موضوعياً هو أن أبا يزيد البسطامي كان أول

---

(١) نيكلسون : المصدر السابق ، ص ٢٣ .

(٢) أبو سعيد الخراز ، واسمه حمد بن عيسى ، من أهل بغداد ، صحب ذا النون المصري وسريا السقطي ، وهو من أئمة الصوفية وجلة مشايخهم ، أنظر ترجمته في : الحلية ، ١٠ / ٢٤٦ وطبقات الصوفية للسلمي ، ص ٢٢٨ ، وأنظر ، الدكتور قاسم السامرائي : رسائل الخراز ، من مطبوعات « المجمع العلمي العراقي » ، المجلد الخامس عشر (١٩٦٧) . ومن الباحثين من =

داعية في الإسلام لفكرة الفناء ، وكان بهذا الإعتبار ممثلاً « لمرحلة انتقال خطيرة بين التصوف غير الفلسفي والتصوف الفلسفي القائم على القول بوحدة الوجود »[1] .

ويرى الباحثون في التصوف الإسلامي أن الفكرة من تأثيرات العقلية الآرية القديمة ، فربط أكثرهم بين فكرة « الفناء » و « النرفانا الهندية » وفكرة التأمل المؤدي فيها إلى الاستغراق في الواحد والإتحاد به .

يقول كولد تسيهر : « إن نظرية الصوفيين في فناء الشخصية هي التي تقترب وحدها من فكرة الجوهر الذاتي (أتمان) ، إذا لم تكن تتفق معها تماماً ، ويطاق الصوفيون على هذه الحالة لفظ الفناء أو المحو والإستهلاك»[2] ويقول نيكلسون : « الفكرة الصوفية في فناء الذاتية في الوجود الكلي ، هي عندي بلا ريب من أصل هندي ، ولعل ممثلها العظيم أبو يزيد البسطامي ، قد تلقاها عن شيخه أبي علي السندي » . ثم يستطرد متحفظاً فيضيف القول : « ولسنا نوحّد الفناء والنرفانا ، من كل وجه ، لأن كلا الإصطلاحين يدل على فناء الشخصية ، بل إن النرفانا سلبية خالصة ، والفناء يصحبه

= ربط الفكرة بذي النون المصري ، يقول السلمي وعنه ينقل ابن الجوزي (تلبيس ابليس ، ص ١٦١) : « أول من تكلم في بلدنه في ترتيب الأحوال ومقامات أهل الولاية : ذو النون المصري ، فأنكر عليه ذلك عبد الله بن عبد الحكم وكان رئيس مصر وكان يذهب مذهب مالك وهجره لذلك علماء مصر لما شاع خبره أنه أحدث علماً لم يتكلم فيه السلف حتى رموه بالزندقة » . ويؤكد الأستاذ نيكلسون أنه (أي ذو النون المصري) لم يستعمل قط كلمة الفناء ، أنظر ، في التصوف الإسلامي ، ص ٧٥ .

(١) الدكتور أبو العلا عفيفي : التصوف ، الثورة الروحية في الإسلام ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٣ ، ص ٢٢٥ .

(٢) كولد زيهر : العقيدة والشريعة في الإسلام ، الطبعة الثانية من الترجمة العربية ، ص ١٦٢ .

البقاء ، أي الحياة الخالدة في الله »[١] . أما زيهنر فقد ذهب إلى أن الربط بين الفناء والنرفانا دعوى لا تحتاج إلى برهان ، معتمداً في ذلك على قول لأبي يزيد جاء فيه : « صحبت أبا علي السندي فكنت ألقّنه ما يقيم به فرضه ، وكان يعلّمني التوحيد والحقائق صرفاً » فالنص – في نظره – لا يفهم منه سوى أن أبا يزيد كان يعلّم السندي الفروض الدينية ، باعتباره حديث عهد بالإسلام ، مقابل تلقيه عنه علم الحقيقة والفناء ، الذي لم يكن على علم به[٢] .

وقد أنكر جمع آخر من المستشرقين والباحثين هذا الترابط ، ومنهم الأستاذ آربري ، الباحث الحجة في الدراسات الصوفية ، الذي أخطأ – في مثال له نشر في العدد الخامس من مجلة مدرسة اللغات الشرقية والإفريقية – الدعوى ورفضها . وأشار آخرون إلى أن زيهنر قد أساء فهم النص فلفظ « الفرض » الوارد فيه ، له مدلول مخصوص عند الصوفية ، يفيد الإلتزام بأدب الدين وحدوده لا معنى « الواجب » الديني المتمثل في الفروض التي لا يسع المسلم غير القيام بها ، وحاول هؤلاء أن يلتمسوا للفكرة أصلاً إسلامياً يتمثل في محاولة البسطامي تقليد « المعراج النبوي» وصياغة « معراجه الروحي » ووصوله إلى مقام المكاشفة والمشاهدة ، على غراره»[٣].

---

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي وتاريخه ، ص ٧٥ ، وأنظر كتابه الآخر : الصوفية في الإسلام ، ترجمة نور الدين شريبة ، ص ٢٢ .

(٢) أنظر ، الدكتور قاسم السامرائي : المعراج في الكتابات الصوفية » بالإنكليزية ، ص ٢١٦ .

(٣) أنظر ، الدكتور أحمد ناجي القيسي ، فريد الدين العطار وكتابه منطق الطير ، ص ٥٣٥ – ٥٣٦ ، وشبيه بهذا معراج ابن عربي الصوفي الذي تكلم فيه في كتاب« كيميا السعادة » أنظر : أبو العلا عفيفي ، رأي ابن عربي في المعراج الصوفي ، مجلة المركز الإسلامي ، لندن ، ١٩٥٥ .

وقبل استعراض مذهب البسطامي في الفناء ، والتعرف على عناصره الأجنبية والإسلامية ، تحسن الإشارة إلى مضمونه عند الصوفية عموماً . والحق فإن أقوال الصوفية تباينت وتشعبت في تعريفه وتوضيح مبانيه ومعالمه . يقول الكلاباذي : « الفناء هو أن تفنى الحظوظ (أي ذهاب الوعي والشعور والإدراك) فلا يكون له في شيء من ذلك حظ ، ويسقط عنه التمييز (أي بين عالم الحق وعالم الخلق) وهو فناء عن الأشياء كلها ، شغلاً بما فني به ... والحق يتولى تصريفه ، فيصرفه في وظائفه وموافقاته ، فيكون محفوظاً فيما لله عليه ، مأخوذاً عما له ، وعن جميع المخالفات ، فلا يكون له إليها سبيل ، وهو العصمة ... والبقاء الذي يعقبه ، هو أن يفنى عما له ويبقى بالله »[1] ، ومقصود الكلاباذي أنه حينما يرتبط الفاني بالخالد ، لا يبقى للفاني وجود ، فلا يسمع أو يرى سوى الله ، وعندما يبلغ هذا المقام ، يكون — كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي — زمانه « الديمومة » ومكانه « اللانهاية » وسماؤه « الهوية » وشجرة منتهاه « الأحدية »[2] . وهو في هذه الحال أن عرف نفسه فهو هو ، وهو متحد ربه ، ولكنه اتحاد عيان ومشاهدة ، لا اتحاد أعيان ، فشرط الفناء : تلاشي شخصية الإنسان وانعدام شعوره بوجوده ، ومقتضاه : زوال الحجب المادية — المتمثلة في العالم الحسي — التي تفصل الصوفي السالك عن الله تعالى . فإذا زالت الحجب ، ودنا من الله تعالى ، ذهبت أنيّته وصار

---

(١) الكلاباذي : التعرف لمذهب أهل التصوف ، ص ٩٢ (نشرة آربري ، ١٩٣٣) .

(٢) أبو العلا عفيفي ، المصدر السابق ، ص ٢٢٥ ، سئل أبو يزيد : « كيف أصبحت؟ قال : لا صباح ولا مساء ، إنما الصباح والمساء لمن تأخذه الصفة ، وأنا لا صفة لي ». وسأله رجل : إني سمعت أنك تعبر إلى المشرق والمغرب في ساعة . فقال : يكوت هذا، لكن هذا للمؤمن عناء . إنما المؤمن من الجوهر ، انى يطلع فيكون المشرق والمغرب بين يديه ، فيتناول من حيث شاء (شطحات الصوفية ، ص ١١١ — ١١٢) .

الفهم عنه تعالى غذاءه ، ومجالسته ومحادثته أنسه ، وذلك هو البقاء الذي ينشده الصوفي بعد فناء وجوده المادي وتحرره من ظلمه الطبع ، وينتهي إلى حال يبدو فيه غريق « توحيد الشهود » لا يدري ما الشريعة ولا الدين ، ولا يعرف رسماً من رسوم الظاهر ، لأن الوحدة الإلهية ، تبدو له في صورة « ذات مقدسة » يهيم في جمالها ، ويتعشق كمالها ، ويفنى في وجودها ، إذا نطق لا ينطق إلا بحبها ، وإذا أبصر لا يبصر إلا جمالها ، وإذا سمع لا يسمع إلا حديثها ، وإذا تأمل لا يتأمل الا فيوضات أنوارها أنه أبداً : فيها ، وبها ، ومعها ، ولها ، ومنها وإليها »[١] . ويصور لنا ابن ذكرى هذا المقام فيقول : « أما ظلمه الطبع (المادي) فقد أذهبها تجلي الحقيقة وامتحاؤه عند غلبه شهوده ، كامتحاء القمر في نور الشمس لدنّوه منها ، ودخوله تحت ساطع نورها ، فكذلك يمتحى الوجود الوهمي ، وهو الطبع البشري ، في الوجود الحقيقي ، عندما تمحي أوصافه بظهوره وتجلي نوره ، فعند ذلك يقع لمن حصل في هذه الحالة ، ما يقع من الكلمات ، (الشطحات) المؤذنة بالإتحاد ، كما قال أبو يزيد : « سبحاني ما أعظم شأني » ، فلما رجع لحسه ، قال : « الحق سبّح نفسه على لسان عبده »[٢] . وهو ما يعبر عنه العطار : بفناء الجزئي في الكلي ، ويمثل « البقاء » الذي يتبع الفناء لا محالة : « بزيت المصباح الذي يحترق فيستحيل دخاناً أسود ، فيخرج عن زيتيّه ولكنه يبعث النور »[٣] . إنها عملية

---

(١) الدكتور عثمان يحيى : نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي » ضمن كتاب « الكتاب التذكاري » محيى الدين بن عربي ، في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، ١٩٦٩ ، ص ٢٣٥ .

(٢) شطحات الصوفية ، ص ٢٠ .

(٣) فريد الدين العطار : منطق الطير ، البيتان ٣٩٧٤ ← ٣٩٧٥ (نشرة الدكتور ناجي القيسي ، ص ٣٤٨) .

غريبة فائقة ، يفنى وجود العبد المعنوي خلالها في بحر الوجود الحقيقي ، ويتسامى الوجود الإنساني المحدود في أثنائها إلى سماء الوجود الإلهي اللا محدود : من غير أن تحدث هذه العملية الغريبة الفائقة أي تغيير في حقيقة الذات الإلهية المطلقة وكمالها اللانهائي . ولكن التغيير كل التغيير : هو ما يحصل للإنسان في هذا الموطن الشريف : «أنه الآن إنسان رباني ، وقد كان من قبل انساناً فقط »[1] . يقول الإمام القشيري : « من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عيناً ولا أثراً ، ولا رسماً ولا طللاً ، يقال أنه فني عن الخلق وبقي بالحق » ثم هو يميز مراحل ثلاث في السلوك إلى الفناء : الأول : فناء الصوفي عن نفسه وصفاته ، ببقائه بصفات الحق ، والثاني : فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق ، والثالث : فناؤه عن شهود فنائه دا كه في وجود الحق »[2] ، وهذا المقام هو ما يعرف عند " عليه « بمقام جمع الجمع »[3] : حيث الإس- نتفي نهائياً شعور العبد بذاته ويفنى في

قلت اه من أين ؟ وأين تريد ؟ لم

:ول البسطامي :

ْ عـــني ودمتَ أنـــــتَ

عني فقلتُ أنـــــت

درت كنت أنت

ر آباد ١٣٦١ هـ .

٢ / ٥١٦ (الباب

فالصوفي ما دام يرى الأشياء والأكوان ووجوده المادي والمعنوي ، فهو في مقام « التمييز والفرق » ، لأنه يرى الموجودات ، ثم إذا رآها بالله فهو في مقام « جمع الجمع » ، أو الإستغراق التام والمحو الكامل ، وهو مقام اللاوعي ، حيث يفنى السالك في بحر الكل فينفصل بسرّه عمّا سوى الله ، فلا يرى غيره ولا يسمع إلاّ منه . يقول البسطامي : « للخلق أحوال ، ولا حال للعارف – لأنه محيت رسومه وفنيت هويته بهوية غيره ، وغُيِّبَتْ آثاره بآثار غيره » . « خرجت من الحق إلى الحق حتى صاح منيَ فيّ : يا من أنا أنت ! فقد تحققتُ بمقام الفناء في الله » . « منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي ، لأنني لست الآن من كُنْتُهُ » . وفي قولي « أنا » و « الحق » إنكار لتوحيد الحق لأنني عدم محض لأنه هو الذي يتكلم بلساني ، أما أنا فقد فنيت » (١) .

وهكذا فإن هذه العملية الغريبة الفائقة التي تنقل الصوفي السالك إلى بحر اللانهاية والوجود المطلق ، تحتوي على عناصر وتتضمن مراحل أشار إليها الأستاذ نيكلسون ، يمكن إجمالها فيما يلي (٢) :

١ – التحول في النفس من الناحية الخلقية وذلك بذهاب شهواتها ورغباتها ، فالصوفية يرون أن فناء الصفات والأفعال المذمومة التي هي وليدة الهوى والشهوة ، نتيجة لبقاء الصفات والأفعال الحميدة التي تقابلها ، « ولأنهم يرون أن الصفات المحمودة لا تحصل إلا بعد ذهاب الصفات المذمومة سموا ذهاب المذمومة بالفناء والمحو ، وحصول المحمودة بالإثبات

---

(١) فريد الدين العطار : تذكرة الأولياء ، ص ١٧٠ – ١٦٨ (عن نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٢٤) .
(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٠١ .

والبقاء »[1] ، يقول السراج : « ومعنى الفناء والبقـاء (من الناحيـة السيكولوجية) في أوائله : فناء الجهل ببقاء العلم ، وفناء المعصية ببقاء الطاعة وفناء الغفلة ببقاء الذكر ، وفناء رؤيا حركات العبد ببقاء رؤيا عناية الله تعالى في سابق العلم »[2] . ويقول القشيري : « فكذلك إذا واظب (أي الصوفي) على تزكية أعماله ببذل وسعه ، مَنَّ الله عليه بتصفية أحواله ، بل بتوفية أحواله . فمن ترك مذموم أفعاله بلسان الشريعة يقال أنه فني عن شهواته . فإذا فني عن شهواته بقي بنيّته وإخلاصه في عبوديته ، ومن زهد في دنياه بقلبه ، يقال فني عن رغبته : فإذا فني عن رغبته فيها ، بقي بصدق إنابته . ومن عالج أخلاقه فنفى عن قلبه الحسد والحقد والبخل والشح والغضب والكبر وأمثال هذه من رعونات النفس ، يقال فني عن سوء الخلق »[3] .

٢ ــ الفناء عن كل ما يدرك بالحس ، وعن كل ما يخطر بالعقل ، وعن كل فعل وكل شعور وذلك بحصر القلب في التأمل في الله : ومعنى حصر القلب في الله : تركيز التأمل في الصفات الإلهية .

٣ ــ تعطيل الحياة العقلية الواعية ، ويبلغ الصوفي خلاله إلى أرقى درجات الفناء ، عندما يفنى عن فنائه : أي عندما ينقطع شعوره بحال فنائه

---

(١) ابن خلدون : شفاء السائل في تهذيب المسائل ، ص ٤٤ .

(٢) السراج ، أبو نصر : اللمع ، ص ٢٨٤ . وأنظر ابن عربي : الفتوحات (الباب ٢٢٠) ٢ / ٥١٢ .

(٣) القشيري : الرسالة ، ص ٣٦ . يقول الجرجاني في (التعريفات) : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود الأوصاف المحمودة . والفناء فناءان : أحدهما : ما ذكرنا ، وهو بكثرة الرياضة . والثاني : عـدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو الإستغراق في عظمة الباري ومشاهدة الحق » ، وأنظر اليافعي : نشر المحاسن الغالية ، ص ٣٩٩ ــ ٣٩٦ « هامش جامع كرامات الأولياء) .

وإدراكه إياه ، وهنا يقال : إن العبد استولى عليه سلطان الحق فلا يشهد شيئاً سواه . وهذه الحالة كما يقول الإمام الغزالي : إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة « فناء » بل « فناء الفناء » لأنه فني عن نفسه وفني عن فنائه ، فإنه ليس يشعر بنفسه في تلك الحال ، ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه لكان قد شعر بنفسه . وتسمى هذه الحالة بالإضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز « اتحاداً » وبلسان الحقيقة « توحيداً »(١)

تلك هي العناصر المؤدية في اجتماعها إلى الفناء ، أما مراحله التي تضمنتها النصوص التي أوردناها ، فهي :

١ ــ حالة اليقظة العادية والطبيعية ، وهي حالة الشعور والوعي التي يتمتع بها الناس جميعاً ، في أثناء يقظتهم ، فهي حالة عقلية وحسية ، يشعر الصوفي خلالها بنفسه ويميز بين وجوده ووجود الخالق تعالى ، أنه حال التفرقة والأثنينية والتنزيه والفصل بين عالم الألوهية وعالم العبودية : عالم ما سواه ، وما عداه .

٢ ــ حالة عادية ، وغير طبيعية ، وفيها يفقد الصوفي وعيه وإدراكه في أثناء سَوْرة الوجد والوله والشوق العظيم ، فيغيب بوارد إلهي قوي عن جميع صفاته وآثاره الحسية والعقلية ، فيسقط عنده التمييز بين المخلوق والله تعالى ، وهي حالة السكر والغيبوبة واللاوعي والشطحات .

٣ ــ حالة غير عادية وغير طبيعية ، وفيها يرتفع الوجد الصوفي إلى ذراه وأعلى درجاته ، مع وعي وقدرة على التمييز بين عالم الحق وعالم الخلق ، فيشعر الصوفي ببقائه بعد فنائه ، ولكنه بقاء بالصفات الالهية

---

(١) مشكاة الأنوار ، ص ٥٧ ــ ٥٨ .

والأعمال الألهية ، لا بصفاته وأعماله ، فهو يظهر بين الناس بهذه الصفات والأعمال ، ولكنه يحتفظ لنفسه بالصلة الشخصية التي تربطه بالحق ، ويشعر أنه متحد بالله (اتحاد عيان لا أعيان) مع مخالفته تعالى للحوادث ، ويظهر بين الخلق في صورة الولي ، الإنسان الإلهي ليظهر لهم الحقيقة ويقيم الشرع على وجهه الصحيح ، وهذه الحالة هي : حالة الصحو والحضور .

تلك هي فكرة الفناء في خطوطها العريضة ومضمونها الروحي . ترى ما الجوانب السلبية والإيجابية فيها ، وما مدى صلتها بالتصور الإسلامي الصحيح ، قرباً وبعداً . والحق ، فإننا إذا فهمنا « الفناء » بمعنى « التوحيد الشهودي » ، صار بهذا المدلول يشكل لوناً من ألوان التوحيد الروحي التي عرفها الفكر الصوفي في الإسلام ، ومحاولة من الصوفية استبدال « التوحيد التجريدي العقلي » الذي حدد معالمه ومبانيه وأصوله المتكلمون ، بتوحيد من لون آخر هو حصيلة إدراك ذوقي وجداني يكتشفه الصوفي في ذرى مجاهداته الروحية التي تنتهي عادة بالمشاهدة . ذلك أن المتكلمين حرصاً منهم في الحفاظ على الوحدة المطلقة للذات الإلهية انتهوا — ولا سيما رجال مدرسة الإعتزال — إلى تجريد الذات الإلهية عن الصفات ، لأن إثباتها حقائق موضوعية ، ومعانيَ زائدة على الذات ، يؤدي في نظرهم إلى إدخال الكثرة في صميم الذات الإلهية الواحدة المقدسة [1] . وحملهم نفي الصفات الأزلية ، بدوره إلى القول بخلق القرآن ، فتصوروا الكلمة الأزلية ، ظاهرة وجودية ، تتكافأ مع جملة الظواهر الكونية ، في أنها جميعاً مخلوقة ، لأن القول بأزلية القرآن يفضي إلى تعدد القدماء ، وهـذا

---

(١) أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، الطبعة الأولى ، بغداد ، ١٩٦٧ ، ص ٢٣١ .

يعارض مبدأ الوحدانية في أساسه. وكذلك انكر المعتزلة: إمكان رؤية الله في الآخرة، لما يلزم عن ذلك من تحديد للذات الإلهية في نطاق الزمان والمكان ومتعلقات الجسمية. هكذا انتهت أنظارهم إلى أ وهية معراة عن كل صفة فأحالوا العبد — كما يقول الفخر الرازي — إلى عبادة « العدم ». إن الصفات في أخص معانيها، هي مجال الكمالات الإلهية، ومسارح بهائها وأنوارها إن في عالم الأرواح أو في عالم المواد. فإذا عطّلت عنها الذات المقدسة الجناب، فماذا يتبقى منها وما صلات الإنسان الحقيقية بمثل هذه « الألوهة » المعراة عن كل صفة؟ ما صلاته بها في تأملاته وعباداته، في نسكه وصلواته، في أشواقه ورغباته، في محياه ومماته؟ ثم كيف تفسر ظواهر الوجود الحادثة، على وجه الدقة؟ كيف يتصور صدورها عن « ذات » بريئة مجردة أو أسنادها إليها؟ تلك هي مأساة الإعتزال في الحقيقة وتلك هي نتائج موقفهم السلبي تجاه مشكلة الصفات [١]. فجاءت محاولة الصوفية سلوكاً يتجاوز هذا التصور الكلامي التجريدي والعقلي المسرف، وإدراكاً للوحدة المطلقة، لا كذات مجردة بريئة عن كل وصف، بل في صورة « ذات مقدسة » يهيم الصوفي في جمالها ويعمل من أجل الوصول إليها برغبة عارمة وحب خالص وشوق شديد، ويرنو للاتحاد بها، اتحاد عيان ومكاشفة لا اتحاد حلول وأعيان، فنظرية الفناء — بهذا المعنى — رد فعل عنيف — داخل الإسلام نفسه — للموقف الكلامي الذي أحال الألوهية إلى صورة مجردة عن كل حيوية. هذا هو الجانب الإيجابي من النظرية، من حيث أنها محاولة ترتفع بالإيمان من مستوى العقل المجرد، إلى رحاب

---

(١) انظر الدكتور عثمان يحيى: المصدر السابق، ص ٢٣٠.

المجاهدة الروحية والتسامي بالإرادة الإنسانية إلى إرادة الله تعالى ، حيث يتحقق الكمال للإنسان في أسمى صوره ومعانيه . أما من الناحية السلبية ، فإن فكرة الفناء ، كتصور ذوقي شهودي للوحدة الإلهية ، قد ينتهي وغالباً ما انتهى ، إلى تصورات غالية غريبة عن الإسلام ، بل ومناقضة لمعاقل الشريعة والدين . لقد أدى الفناء بأهله أحياناً كثيرة إلى تصورات منحرفة ، يمكن إجمالها فيما يأتي :

أولاً : السقوط في دائرة العدمية ، بإسقاط التكاليف وتجاوز الأمور الشرعية ، فزعم بعض من وصل مقام الفناء « أن المحظور على غيرهم من المحرّمات مباح لهم ، إذا بلغوا درجة الولاية » وأباح آخرون « اطراح الشرائع ، وزعموا : « أن الإنسان ليس عليه فرض ولا تلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده » ، وتأوّل البعض قوله تعالى : « وأعبد ربّك حتى يأتيك اليقين » ، قائلاً : إذا وصلت إلى مقام اليقين فقد سقطت عنك العبادة»[1] . وتجاوز الحرمات وإسقاط التكاليف ، مردّه إلى أن الحقيقة الإلهية : لا تظهر لهؤلاء في مقام الشهود في مظهر الإرادة الإلهية والمتجسدة في الوحي وهدى النبوة ، وفي صورة « أمر ونهي » و « شريعة وقانون » يخضع لها العبد وتتلاشى إرادته فيها ، بل تتجلى لصاحب المقام – كما سبق بيانه – في صورة « ذات مقدّسة » يهيم بها ، ويعشق جمالها ، ليس إلا . والحق ، فإنه من الصعب أن نتصور – كما يقول نيكلسون – : « كيف يمكن للصوفي المستغرق في فنائه إلى هذا الحدّ أن يقوم بأداء واجباته الشرعية »[2] . وهكذا تغدو العبادات الرسمية المشروعة ، بل وحتى

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص ٣٠ ، الفخر الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٧٤ ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ٣٥٤ وما بعدها ، الغزالي : الأحياء ، ج ٣ ص ٣٤٨ .

(٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٠٢ .

العبادة غير المقيدة المنصوص عليها في الشرع ـ كالذكر مثلاً ـ حجباً وأستاراً تقطع سبيل الوصول والإتصال بين المحب وحبيبه ، فلا بدّ أن تسقط هذه القواطع والموانع ليتجاوز السالك منطقة الحب ليخترق الغشاء المحيط به من أجل النفاذ إلى الذّات الإلهية ، فيكون فاعلاً عن الله ، أت أن الله صار فاعلاً به ، فيكون أداة تنفيذ المشيئة الإلهية .

وهذه النزعة العدمية التي تصاحب الشهود والمكاشفة ، أمر عرفته الأديان الأخرى أيضاً ، ففي البرهمية ، يقول البرهمي : في اللحظة التي تتجلى أو تنبعث فيها المعرفة في نفسي ، حيث أصبح متحداً مع براهما ، لا أكون مكلفاً بعمل أو فريضة ، وعند الغنوصيين عموماً : التأمل في الكائن الأعلى يجعل الأعمال الظاهرة سواء لا نتيجة لها ، وهذا هو الأصل في رفض كل الأمور الشرعية والنواميس الخلقية حتى الوصايا العشر تصبح محتقرة ، لأن اتحاد الرّوح بالوحدانية العظمى ترفعه إلى ما فوق الأشكال الدينية المحدودة » [١] . وهذا يفسّر لنا اختلاف الرّواة في وصف حال أبي يزيد البسطامي ، من حيث التزامه بالشرع أو تجاوزه لنواميسه تبعاً لاختلاف حاله بين الصحو السكر ، يقول الجنيد البغدادي : « الحكايات عن أبي يزيد مختلفة ، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون ، وذلك والله أعلم لاختلاف الأحوال الجارية عليه فيها ، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص فيها ، فكل يحكي عنه ما ضبطه من قوله ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه » [٢] .

---

(١) كولد تسيهر : العقيدة والشريعة الإسلامية ، ص ٣٥٤ ، الهامش : ١٠٣ .

(٢) الطوسي : اللمع ، ص ٤٥٩ ـ ٤٦٠ . وأنظر السلمي،ص ٢٤٨ (ترجمة أبو علي الجوزجاني) حيث يقول عن البسطامي وحاله : « رحم الله أبا يزيد ! ! له حاله ، وما نطق به . ولعله تكلم بها على حد الغلبة أو حال السكر » .

ثانياً : إن مقام الفناء حالة تتراوح فيه تصورات السالك بين قطبين متعارضين ، هما التنزيه والتجريد ، من جهة ، والحلول والتشبيه ، من جهة أخرى .

فمع تصريح الصوفية بأن الفناء هو حال اتحاد عيان لا أعيان ، فإن الأمر غالباً ما يتجاوز حدوده فيسقط صاحبه في دائرة الحلول ودعوى الاتحاد ، فالمقام دقيق يتضمن أكثر من مزلة ، وفي تصوير هذا الأمر يقول الإمام الغزالي :

« ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال » (مشاهدة صور الملائكة وأرواح الأنبياء) إلى درجات يضيق عنها نطاق النطق ، فلا يحاول معبّر أن يعبّر عنها ، إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح ، لا يمكنه الإحتراز عنه ، وعلى الجملة ، ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول ، وطائفة الإتحاد ، وطائفة الوصول ، وكل ذلك خطأ »[1]. وحذّر القشيري والسراج من دعوى الحلول وأنكرا أن يكون الفناء بمعنى فناء الذات ومحوها من الوجود ، وحلول الإلهية محلها ، وأوضحا بأنه ينبغي ألا يتضمن معنى

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحليم محمود ، ص ١٢٤ . وأنظر : مشكاة الأنوار ، ص ٥٧ حيث يقول : « العارفون – بعد العروج إلى سماء الحقيقة – اتفقوا على أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق لكن منهم من كان له هذه الحال عرفاناً علمياً ، ومنهم من صار له ذلك حالا وذوقاً ، وانتفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة . واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالمبهوتين فيه . ولم يبق فيهم متسع لا : لذكر غير الله ، ولا : لذكر أنفسهم أيضاً ، فلم يكن عندهم الا الله . فسكروا سكراً دفع دونه سلطان عقولهم فقال أحدهم : « أنا الحق » ، وقال آخر : « سبحاني ما أعظم شأني » ، وقال آخر : « ما في الجنة إلا الله » . وكلام العشاق يطوى ولا يحكى ، فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل الذي هو ميزان الله في أرضه ، عرفوا أن ذلك : لم يكن حقيقة الإتحاد بل شبه الإتحاد » .

سوى إزالة ما يتعلق بأفعال العبد وصفاته ، وأخلاقه الذميمة ، وغيبة عن ذات العبد والوجود الخارجي ، ليس إلاّ – يقول العطار محذّراً – : « لا تكن حلولياً أيها الفضولي ، إذ ليس الرجل المستغرق حلولياً »[1] . ومع كل هذا التحذير والإحتراس فإن الأقوال التي صدرت ، عن البسطامي ، ومن بعد عن الحلاج ، صريحة في دعوى الحلول والإتحاد فطالما هاج البعض وصاح شاطحاً[2] ، « أنا الله » أو « أنا هو » أو « أنا الحق » ،

---

(١) فريد الدين العطار ، منطق الطير ، ص ٣٤٨ (أسرار نامه ، البيت : ١٤٨٢) ، تحقيق الدكتور أحمد ناجي القيسي .

(٢) الشطح : كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادراً ان توجد من المحققين « ابن عربي : اصطلاح الصوفية) قصد بها وصف وجد فاض بقوته ، وهاج بشدة غليانه وغلبته ، (اللمع ، ص ٤٥٣) . انها تعبيرات ظاهرها مستشنع مردود ، وباطنها – في نظر أهل التأويل صحيح ومستقيم . وقد حاول الصوفية – ومن يلتمس لأهل الشطح المعاذير – صرف هـذه الألفاظ عن معانيها الدالة على الكفر إلى معان أخرى مستساغة ، باعتبار انها وردت على ألسنتهم في حالة الوجد والإستغراق في الله . وقد رد الغزالي الشطح وأنكره ، فيقول في الأحياء (باب الكلام على السجع والشعر والشطح ، ١ / ٣٦ – ٣٧) : « واما الشطح فنعني به صنفين من الكلام احدثه بعض الصوفية احدهما : الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الإتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب – فيقولون : مثل لنا كذا وقلنا كذا ، ويتشبهون فيه بالحسين بن منصور الحلاج الذي صلب لأجل إطلاقه كلمات من هذا الجنس ، ويستشهدون بقول «انا الحق » ، وبما حكي عن ابي يزيد البسطامي انه قال : « سبحاني ما اعظم شأني » وهذا فن من الكلام عظيم ضرره في العوام ... الصنف الثاني من الشطح : كلمات غير مفهومة لها ظواهر زائفة وفيها عبارات هائلة ، وليس ورائها طائل وذلك اما ان تكون غير مفهومة عند قائلها ، بل يصدرها عن ضبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه – وهذا هو الأكثر . واما ان تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة . ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام : إلا ان يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان ، او يحمل على ان يفهم منها معاني ما اريدت بها ، ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه » . ومع ذلك فان من الصوفية من رأى في هذا الكفر اعلى درجات اليقين والإيمان . يقول صاحب المثنوي (ترجمة كفافي ، ص ٢٢٢ ، البيت : ١٥٧٩) ، وزلته (اي الفاني في الله) خير عند الحق من الطاعة . . وكل إيمان ممزق خلق امام كفره .

إلى غير هذه الأقوال التي مهما التمس الصوفية لها من تأويل ، صريحة في الكفر ، دالة على الحلول تنتهي إلى القول بقيام الحادث في القديم تعالى ، وجمع للرّب والعبد في مرتبة واحدة والغاء للبينونة المطلقة التي أقامها القرآن الكريم بين عالم الربوبية وعالم الخلق ، وكل ذلك خرق لحدود الله تعالى ، وتجاوز على حرماته ، وهتك لأستار التنزيه . يقول ابن تيمية : « ولكن هذه الحال — حال الغيبة — تعتري كثيراً من السالكين يغيب أحدهم عن شهود نفسه ، وغيره من المخلوقات وقد يسمون هذا فناء ، واصطلاماً وهذا فناء عن شهود تلك المخلوقات ، لا أنها في أنفسها فنيت ، ومن هنا دخلت طائفة في الإتحاد والحلول ، فأحدهم يذكر الله حتّى يغلب على قلبه ذكر الله ويستغرق في ذلك فلا يبقى مذكور مشهود لقلبه إلاّ الله ، ويغنى ذكره وشهوده لما سواه فيتوهم أن الأشياء قد فنيت ، وأن نفسه فنيت ، حتّى يتوهم أنه هو الله ، وأن الوجود هو الله » (١) .

(١) الرسائل والمسائل ، ج ١ ص ١٥٤ .

الفصل الثالث

الحسين بن منصور الحلاج ونظرية الحلول

أبو مغيث الحسين بن منصور بن محمى الحلاج [1] : صوفي فارسي وحفيد رجل زردشتي من عبدة النار . ولد سنة ٢٤٤ هـ : ٨٥٨ م ، في الطور في الشمال الشرقي من البيضاء [2] ، في مقاطعة فارس بجنوبي غربي ايران [3] .

---

(١) عرف الحسين بن منصور بـ « الحلاج » ، إما نسبة إلى حلج القطن ، وهو المشهور ، أو لأنه كان يخبر عن اسرار الناس ويكاشفهم بما في ضمائرهم . وقيل لأن اباه كان حلاجا . ويرى آخرون انه عرف به لأنه جلس يوماً على حانوت حلاج واستقضاه شغلا ، فقال الحلاج : انا مشتغل بالحلج ، فقال : امضي في شغلي حتى احلج أنا عنك ، فمضى الحـلاج ، صاحب الحانوت ، وصار قطنه محلوجا حين رجع بخارقة من الحسين بن منصور ، فسمى لذلك « الحلاج » أنظر ، السمعاني : الأنساب ، ٤ / ٣١٤ (مادة الحلاج) وانظر في حياة الحلاج مفصلا عند الخطيب البغدادي ، تاريـخ بغداد ٨ / ١١٢ (الترجمـة المرقمـة : ٤٢٣٢) ، وابن كثير ، البداية والنهاية ، ١١ / ١٣٢ (حوادث سنة ٣٠٩) ، السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٣٠٧ . وأنظر مقالة ماسينيون : المنحنى التاريخي لشخصية الحلاج ، ضمن كتاب : شخصيات قلقة في الإسلام ، ص ٦٣ – ٧٨) ، وأنظر أيضاً : سر الكواكب الدرية ٢ / ٢٤ (رقم ترجمته : ٤٢) ، النبهاني : جامع كرامات الأولياء ، ١ / ٤٠٣ .

(٢) البيضاء سميت بهذا الإسم ، لأن لها قلعة بيضاء تبين من بعد ويرى بياضها ، وكانت معسكراً للمسلمين ، يقصدونها في فتح اصطخر ، وهي تامة العمارة ، خصبة جداً بينها وبين شيراز ثمانية فراسخ ، أنظر ، ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ١ / ٧٩٣ .

(٣) رغم اتفاق المصادر على أن الحلاج من مواليد الطور ، فان ابن القارح في رسالته (مع رسالة الغفران ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف ، ص ٣٥) يذكر انه من مواليد نيسابور ، وقيل أنه من مرو » .

وكانت البيضاء – كما يقول ماسينيون – مكاناً أوغل في العروبة ، ففيها أولد النحوي الكبير سيبويه ، وكانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربي الممتد من البصرة إلى خراسان . انتقل مع والده للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تستر إلى واسط التي فيها شب الطفل ونسي لغته الفارسية تماماً . وكان معظم أهل واسط من أهل السنة وعلى مذهب أحمد بن حنبل ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء ، فقرأ الطفل القرآن الكريم حتى صار من الحفاظ [1] . ثم سلك طريق التأله والنسك والعبادة ، فتعلم على سهل ابن عبد الله التستري ، مباديء العلم والسلوك ، ثم تركه وهو في العشرين من عمره ، وارتحل إلى البصرة حيث تعرف على « عمرو بن عثمان المكي » وتلقى خرقة الصوفية من يديه . ثم ساءت بينهما العلاقة فسافر لأجلها حاجاً إلى مكة ثم عاد واستقر في منطقة الأهواز ، حيث أوجد طريقة في المجاهدة لفقها من أصعب المذاهب وأشدها ، فكان يقول عن نفسه « ما تمذهبت بمذهب أحد من الأئمة ، وإنما أخذت من كل مذهب أصعبه وأشده ، وأنا الآن على ذلك » [2] ، وإذا بالمريدين يفدون اليه من كل صوب ، وهم الذين صار يلقبهم في قصائده بنعت « أصحابي وخلاني » وقد أدى هذا الأمر إلى جفاء بينه وبين شيخه المكي فأنقطعت الصلة الروحية بينهما مما أثار حفيظة الحلاج فثار وتمرد ونبذ خرقة الصوفية ومزق المرقعة ، ليرمز بذلك إلى « التخلي عن طريق الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملأ مستهدفاً بها إلى الإتهام والأحقاد » [3] . ثم استبد به القلق فتوجه في سفرة إلى خراسان وسجستان حيث أقام متنقلاً بين

---

(١) ماسينيون : المصدر السابق .

(٢) أخبار الحلاج ، ص ١٩ نشر وتحقيق : ماسينيون وبول كراوس ، باريس ، ١٩٣٦ .

(٣) ماسينيون ، المصدر السابق .

المدينتين خمسة أعوام ، عاد بعدها إلى بغداد حيث أقام بها مدّة ثم توجه إلى مكّة حاجاً للمرة الثانية مع عدد غفير من طلابه ومريديه ، وهنا اتّهمه بعض مشايخ الصوفية بالشعوذة والسحر وإضهار المخاريق والإتصال بالجن. ثم سافر في رحلة طويلة بعيدة أخذته شرقاً إلى بلاد خراسان والصين ، وفي هذه المناطق النائية ارتفع صيته ، وذاعت شهرته فكان « أهل الهند يكاتبونه بالمغيث ، أي أنه من رجال الغيث ، ويكاتبه أهل سركسان بالمقيت ، ويكاتبه أهل خراسان بالمميز ، وأهل فارس بأبي عبد الله الزاهد ، وأهل خوزستان بأبي عبد الله الزاهد : حلاج الأسرار »[1] .

وبعد ذلك عاد إلى مكة حاجاً للمرة الثالثة والأخيرة ، ولما رجع قافلاً إلى بغداد صرح برغبته أن يموت كافراً بشريعة الإسلام ، يموت من أجل الجميع ، وأقام في بيته كعبة مصغرة ، وفي الليل كان يصلي عند القبور ، وفي النهار يلقي على قارعة الطريق الأقوال الغريبة (الشطح) . فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة غيبوبة وجذب وسكر واستهلاك قائلاً : « يا أهل الإسلام أغيثوني ! فليس يتركني (يعني الله تعالى) ونفسي فآنس بها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلال لا أطيقه ، وينشد قائلاً :

هويت بكلي كلّ كلّك يا قدسي تكاشفني حتى كأنك في نفسي[2]

فأختلفت الألسن فيه وصار موضع جدل ونزاع بين الفقهاء ومشايخ الصوفية . بين متعصب له يشهد له بالولاية والتأله ، وآخر يحكم فيه بالكفر والزندقة ، والإنحلال والإنحراف . والحلول والإتحاد . ثم أراد دعوة

---

(١) الخطيب البغدادي ، ٨ / ١١٤ ، ابن كثير ، ج ١١ ص ١٣٣ .
(٢) أخبار الحلاج ، ص ٥٧ .

المسلمين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بالناس في جامع المنصور : « أيها الناس ، اعلموا أن الله أباح لكم دمي فأقتلوني ... اقتلوني تؤجروا وأسترح ... أيها الناس إذا استولى الحق على عبد أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عمن سواه ، وإذا أحب عبداً حثّ عباده بالعدوان عليه ، حتّى يتقرّب العبد مقبلاً عليه »[1] . وهو إذ يصور لنا صورة النزاع الدائر بين العلماء والفقهاء فيه يقول مخاطباً تلميذه ابراهيم بن فاتك : « يا بني إن بعض الناس يشهدون عليّ بالكفر ، وبعضهم يشهدون لي بالولاية . والذين يشهدون علي بالكفر أحب إليّ وإلى الله من الذين يقرون لي بالولاية . فقلت : يا شيخ ولم ذلك . فقال : لأنّ الذين يشهدون لي بالولاية من حسن ظنهم بي ، والذين يشهدون علي بالكفر تعصباً لدينهم ، ومن تعصب لدينه أحب إلى الله ممن أحسن الظن بأحد »[2] .

وقد روى الخطيب البغدادي نهايته على لسان ابنه أحمد فيقول : « ثم رجع الحلاج من الحج وتغير عما كان عليه في الأول فأقتنى العقار في بغداد وبنى داراً ودعا الناس إلى معنى لم أقف إلاّ على شطر منه ، حتّى خرج عليه محمد بن داود ، رأس المدرسة الظاهرية ، وجماعة من أهل العلم قبحوا صورته فكان قوم يقول : انه ساحر ، وقوم يقولون انه مجنون ، وقوم يقولون : له الكرامات وإجابة السؤال ، واختلفت الألسن في أمره ، حتّى أخذه السلطان وحبسه . وفي عهد السلطان المقتدر بالله حبس وقام في الحبس سنين كثيرة ، ينقل من حبس إلى حبس ، حتّى حبس

---

(١) أخبار الحلاج ص ٥٤ .

(٢) أخبار الحلاج ، ص ١٤ .

بآخره في قصر السلطان فأستغوى جماعة من غلمان السلطان وموّه عليهم واستمالهم بضروب من حيله ، حتّى صاروا يحمونه ، ثم أرسل إلى جماعة من الكتاب ببغداد وغيرها فأستجابوا له ، وتراقى به الأمر حتّى ذكر أنه يدعي الربوبية ، وسعى بجماعة من أصحابه إلى السلطان فقُبِضَ عليهم ووُجِدت عند بعضهم كتب له تدل على تصديق ما ذكر عنه ، وأقرّ بعضهم بلسانه بذلك ، وانتشر خبره وتكلم الناس في قتله ، فأمر الخليفة بتسليمه إلى حامد بن العباس وأمره أن يكشفه بحضرة الفقهاء ويجمع بينه وبين أصحابه ، فجرى في ذلك خطوب طوال ، ثم استيقن السلطان أمره ، ووقف على ما ذكر عنه ، فأمر بقتله وإحراقه بالنار » [1] .

ويصف لنا تلميذه ابراهيم بن فاتك نهايته ، فيقول : « لما أُتيَ بالحسين ابن منصور ليصلب رأى الخشبة والمسامير فضحك كثيراً حتّى دمعت عيناه ، ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم فقال له : يا أبا بكر هل معك سجادتك ، فقال : بلى يا شيخ ، قال : افرشها لي . ففرشها فصلّى الحسين ابن منصور عليها ركعتين ، وكنت قريباً منه فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب وقوله تعالى: (ولَنَبلونّكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين.الذين إذا أصابتهم مصيبةقالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون.أولئك عليهم رحمة من ربهم وأولئك هم المهتدون). وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب وقوله تعالى :(كُلُّ نفسٍ ذائقةُ الموت ، وإنما تُوفّون أجوركم يوم القيامة،فمن زُحزِح عن النار وأُدْخِل الجنة فقد فاز ، وما الحياة الدنيا إلا متاعُ الغرور) . فلما سلم عنها ذكر أشياء

---

(١) الخطيب البغدادي ، ٨/ ١١٤ وما بعدها ، ابن كثير ، ١١ / ١٣٨ وما بعدها ، السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٣٠٧ وما بعدها ، السمعاني : الأنساب ، ٤ / ٣١٥ ، الشعراني : لواقح الأنوار ، ١ / ٦ .

لم أحفظها ، وكان مما حفظته : (اللهم : إنك المتجلي عن كل جهة ، المتخلي عن كل جهة ، بحق قدمك على حدثي ، وحق حدثي تحت ملابسي قدمك أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها عليَّ حيث غيّبت أغياري عما كشفت لي من مطالع وجهك ، وحرّمت على غيري ما أبحت لي من النظر في مكنونات سرك . وهؤلاء عبادك قد أجتمعوا لقتلي تعصباً لدينك ، وتقرّباً إليك ، فأغفر لهم : فإنك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سترت عني ما سترت عنهم لما ابتليت بما ابتليت . فلك الحمد فيما تفعل ولك الحمد فيما تريد) (١) . ثم سكت وناجى سراً فتقدم أبو الحارث السيّاف فلطمه لطمة هشم أنفه وسال الدم من شيبه ، فصاح الشبلي ومزق ثوبه وغشي على أبي الحسين الواسطي ، وعلى جماعة من الفقراء المشهورين وكادت الفتنة تهيج ، ففعل أصحاب الحرس ما فعلوا . ثم ضرب بالسياط نحو من ألف سوط . وقطعت يداه ورجلاه وضربت عنقه وحرقت جثته بالنار ثم نصب رأسه للناس على سور السجن الجديد ، وعلقت يداه ورجلاه إلى جانب رأسه . ويذكر الرواة عنه أنه لما أدنيَ من الخشبة ليصلب عليها ، هتف قائلاً : يا معين الفناء أعني على الفناء ، إلهي انك تتودد إلى من يؤ ذيك فكيف لا تتودد إلى من يؤذى فيك ، حسب الواحد أفراد الواحد له (٢) . ويذكر أنصاره أنه لما وقع دمه على الأرض كتب : الله الله ، إشارة لتوحيده » (٣) .

---

(١) اخبار الحلاج ص ٧ – ٨ ، وايضاً : اربعة نصوص عن الحلاج ، ص ٥١ (نشرة ماسينيون ، ١٩١٤) ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٢٧ ، وانظر ايضاً مقالته عن الحلاج في كتاب « تراث الإسلام » ، ١ / ١٣٧ .

(٢) الخطيب البغدادي : المصدر السابق .

(٣) المناوي : الكواكب الدرية ، ٢ / ٢٥ .

فلسفة الحلاج :

اختلف شيوخ الصوفية وكتّاب الفرق والمقالات والطبقات في شأن الحلاج أشد الإختلاف ، فأكثرهم على تكفيره ، نسبوه إلى الإلحاد والزندقة والسحر والشعبذة ، والحلول والإتحاد ، وفي ذلك يقول السُلَمي في طبقاته : « الصوفية مختلفون فيه ، فأكثرهم نفى الحلاج أن يكون منهم وأبى أن يعدّه فيهم ، وقبله من متقدميهم : أبو العباس بن عطاء البغدادي ومحمد بن خفيف الشيرازي وابراهيم بن محمد بن النصر أباذي النيسابوري (ت ٣٦٧ ﻫ) ، صححوا له حاله ودونوا كلامه حتى قال ابن خفيف (ت ٣٧١ ﻫ) « إنه عالم رباني » . وسئل ابن عطاء (ت ٣٩٨ ﻫ) ما تقوله في الحسين بن منصور فقال : « ذلك مخدوم من الجن . أما من نفاه من الصوفية فقد نسبه إلى الشعبذة في فعله والزندقة في عقيدته » [١] . وكان ابراهيم النصرآباذي يقول فيه : « إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج » [٢] .

أما الذين برئوا منه وأدانوه فجماعة من الصوفية منهم عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩٧ ﻫ) الذي نسبه إلى ادعاء النبوة وزعمه « الإتيان بمثل القرآن » [٣] ومنهم أبو يعقوب الأقطع (ت ٣٣٠ ﻫ) الذي قال فيه : « زوجت ابنتي من الحسين بن منصور لما رأيت من حسن طريقته واجتهاده ، فبان لي بعد مدة قصيرة أنه : ساحر محتال خبيث كافر » [٤] ، ومنهم

(١) السلمي : الطبقات ، ٣٣٧ . وانظر ايضاً الخطيب البغدادي : المصدر السابق ، المناوي : المصدر السابق ، ٢ / ٢٥ .
(٢) ابن كثير : المصدر السابق ، انظر ايضاً : تلبيس ابليس ، ص ١٦٢ و ٣٧١ .
(٣) ابن كثير : المصدر السابق ، تلبيس ابليس ، ص ١٦٢ .
(٤) الخطيب البغدادي : المصدر السابق .

الجنيد البغدادي الذي نسبه : « إلى السحر والنيرنج والشعبذة » [1] . ونسبه أبو بكر الباقلاني ومن بعده كتّاب المقالات من أمثال البغدادي والاسفراييني إلى : « الحاول ومعاطاة الحيل والمخاريق » [2] ، وقال فيه الشيخ العز بن عبد السلام أنه « شيخ سوء كذاب » [3] .

واختلاف المعاصرين ، من مستشرقين وعرب في مذهب الحلاج لا يقل عما عرضناه ، فمنهم من رأى فيه داعية اباحية وزندقة ، وصاحب دعوة باطنية سرية ، ومغامراً يروم إقلاب الدول ونشر الحيل والمخاريق . ومنهم من نسبه إلى التأله والولاية والصفاء [4] .

والذي نميل إليه ونقرره هو القول بأن الحلاج ، بما بشر به من أفكار ومعتقدات كان يمثل حلقة أخرى في سلسلة متتابعة من حركات الغلو والهدم والزندقة التي باشرتها ابتداء فرق غلاة الرافضة من أمثال : المغيرية والخطابية والبيانية والمنصورية ، تلك الفرق التي حاولت تشويه معالم العقيدة الإسلامية بما لفقت من آراء ومذاهب ومعتقدات من الثقافات الأجنبية التي وجدها المسلمون في الأراضي المفتوحة .

والحق ، فإن الصورة التي يمكن للباحث أن يستنتجها من هذه الروايات التاريخية المتضاربة والتي نقلت إلينا مفصلاً أخبار الحلاج ومواقفه هي صورة يبدو فيها زعيماً لحركة فكرية غالية هي امتداد — من جهة — لحركات

---

(١) اخبار الحلاج ، ص ٥٠ ، وأنظر اليافعي : مرآة الجنان ، ٢ / ٢٥٩ .

(٢) الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ٣٧ ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ؛ ص ٢٦٠ — ٢٦٣ .

(٣) المناوي : المصدر السابق ، ٢ / ٢٥ .

(٤) أنظر دائرة المعارف الإسلامية ، مادة (الحلاج) ، ماسينيون : المنحنى التاريخي لشخصية الحلاج ، ص ٧٠ .

الغلو التي شهدها تاريخ صدر الإسلام ، وبعث وإحياء لجميع ما نشرتها تلك الفرق من آراء ومعتقدات تميزت بالجمع والتلفيق والأخذ والاستمداد من دوائر الفكر المناهضة للعقيدة الإسلامية الصافية ، — من جهة ثانية —. لقد مهد الحلاج وعاصر بفكره جملة من الحركات الدينية — السياسية التي تمثلت في حركات باطنية سرية تارة ، وعلنية تارة أخرى من مثل حركة المقنّعية والجنابية والقرامطة والشلمغانية : التي استهدفت الإسلام دولة وعقيدة (١) .

وهكذا يرى الباحث في « الحلاجية » ، جملة ما بشرت به فرق الغلاة

---

(١) المقنعية : نسبة إلى المقنع الذي ادعى الإلهية لنفسه على مخاريق ، أخرجها للعامة ، ظهر في منطقة ما وراء النهر ، وكان قد عرف شيئاً من الهندسة والحيل والنيرنجات . يقول عنه كتاب الفرق أنه كان على دين الرزامية ، واحتجب عن الناس ببرقع من حرير أو ذهب وأباح لأتباعه المحرمات وحرم عليهم القول بالتحريم وأسقط عنهم الصوم والصلاة وسائر العبادات ، وزعم لأتباعه أنه هو الاله وأنه يظهر مرة بصورة آدم ، ويظهر بعده في صورة كل واحد من الأنبياء ، وظهر في صورة علي ثم في صورة أولاده ... وكان يقول : إنما يظهر في هذه الصورة لأن عبيده لا يطيقون رؤيته في صورته الأصلية ، وان من رآه في صورته الأصلية احترق . أنظر الاسفراييني ، التبصير في الدين ، ص ٧٦ ، والبغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ٢٥٧ والشهرستاني : الملل والنحل ، ١ / ١٥٤ . وأما الجنابية فهم أتباع ابي طاهر سليمان بن الحسن أبي سعيد القرمطي ، هاجم البصرة سنة ٣١١ هـ ومنع الحج سنة ٣١٢ ، بعد أن تعرض للحجيج وأسرف في قتلهم ودخل مكة وقتل من كان في الطواف ، وأغار على أستار الكعبة وطرح القتلى في بئر زمزم ، وكان يقول لمن قتلهم : يا كلاب ، أليس قال لكم محمد المكي « من دخله كان آمناً أي أمن هنا » ، مات بالجدري سنة ٣٣٢ هـ ، أنظر الاسفراييني ، ص ٢٨٣ ، البغدادي ، ص ٢٨٧ ، شذرات الذهب ، ٢ / ٢٣٧ ، ابن القارح : الرسالة ، ص ٣٥ (مع رسالة الغفران) ، وأنظر ، أبو العلاء المعري : رسالة الغفران ، ص ٤٤٧ (دار المعارف ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٣) ، وأما الشلمغانية : فأتباع ابن ابي العذاقر ، محمد بن علي الشلمغاني ، أهله من قرية من واسط ، وصورته صورة الحلاج ، ادعى الألوهية وسمى نفسه روح القدس ، وان الله حل في آدم ثم شيت ثم في واحد واحد من الأنبياء والأولياء والأئمة . وضع لأتباعه كتاباً سماه بالحاسة السادسة وصرح فيه برفع الشريعة . استغوى جماعة وكانوا يبيحونه حرمهم وأموالهم يتحكم فيهم ، وكان يتعاطى الكيمياء ، أنظر المصادر المذكورة أعلاه بصدد المقنعية والجنابية .

السابقة عليها والمعاصرة لها من : إستحلال للحرمات وإسقاط للفرائض ، وتأويل للنصوص الدينية ، تأويلاً خبيثاً باطلاً وخطيراً ، ومحاولة لإزالة الفروق بين الأديان والمعتقدات ودعوة إلى وحدتها بالجمع والتلفيق بينها ، واستهواء للعامة واستغواء بها ولأهوائها بإظهار المخاريق، وإصطناع الشعبذة والسحر والحيل والكيمياء والنيرنجات ، والدعوة إلى إحياء مذهب الدوسيتيين في الموت الظاهري والرجعة ، وإدعاء النبوة والألوهية بدعوى الحلول والإتحاد ، مما حمل بعض للباحثين – وبحق – على القول بأن الحلاج في حقيقته « صورة جديدة من أبي الخطاب ، الزعيم الغالي ، الذي قتل في الكوفة سنة ٣١٧ هـ » [١] .

وأول نقاط الشبه والمماثلة المشهودة بين فكر الحلاج ومعتقد الغلاة عموماً ، إنهما قائمان معاً على الجمع والتلفيق والأخذ والاستمداد من دوائر الفكر المختلفة والمتباينة ، وصهر ذلك كله في دعوة باطنية تتسم بالسرية في العمل والتدرج في الرتب . يقول عنه ابن النديم ، وينقل عنه آخرون ، أنه : « كان رجلاً محتالاً مشعبذاً ، يتعاطى مذاهب الصوفية ، ويتحلّى ألفاظهم ، ويدّعي كل علم ... يظهر مذاهب الشيعة للملوك ، ومذاهب الصوفية للعامة ، وفي تضاعيف ذلك يدعي أنّ الإلهية حلّتْ فيه ، وأنّه هو هو . تعالى الله جل وتقدس ، عما يقول هؤلاء علواً كبيراً » [٢] . وينقل ابن خلكان عن إمام الحرمين الجويني أنه : « كان يذمه ويقول أنه اتفق هو والجنابي وابن المقفع (يقصد : المقنع) على إفساد عقائد الناس ،

---

(١) الدكتور كامل مصطفى الشيبي : الصلة بين التصوف والتشيع ، ص ٣٦٨ ، (الطبعة الثانية) .

(٢) الفهرست ، ص ١٩٠ (روائع التراث العربي)، بيروت ، ١٩٦٤) ، وأنظر ، ابن تيمية : الرسائل ، ١ / ١٩٢ .

وتفرقوا في البلاد . فكان الجنابي في هجر والبحرين ، وابن المقنع (!) ببلاد الترك ، ودخل الحلاج العراق »[1] .

وكان يزين للناس التلفيق بدعوى الجمع بين أصعب المذاهب وأشدها في طريقته في المجاهدات.وقد وجدت في أوراقه ما يوثق صلته بالقرامطة وطرائقهم في التبشير المبني على التدرج فقد : « كان في الكتب الموجودة (عنده) عجائب من مكاتباته اصحابه النافذين إلى النواحي توصيهم بما يدعوا الناس ويأمرهم به من نقلهم من حال إلى أخرى ، ومرتبة إلى مرتبة ، حتى يبلغوا الغاية القصوى . وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وافهامهم ، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم »[2] . وتلك سمة بارزة مميزة لمذاهب الباطنية عموماً ممن روجوا لمذهبهم على أساس من العمل السري والتلقين الذي يتلقاه مريدو الإندماج في الجماعة على مراتب متتالية ، لا تبقى في مراتبها العليا من الأصول الإيمانية الإسلامية إلا هيكلاً خاوياً وبناءً متداعياً[3] . وقد أكد ابن العماد الحنبلي في شذراته هذه الصلة المعقودة بين الحلاج والقرامطة فيذكر أن الحلاج لما أدخل بغداد سنة ٣٠١ هـ « مشهوراً على جمل عُلّق مصلوباً ونودي عليه : هذا أحـد القرامطة فأعرفوه »[4] . ويرى نيكلسون بأن السبب الرئيسي في صلب الحلاج هو إتهامه « بأنه كان يدعو سراً إلى مذهب القرامطة الذين أغاروا على مكة ونهبوها بعد موت الحلاج بتسع سنين ، واختطفوا الحجر الأسود

---

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ، ١١ / ١٤٣ ، وأنظر : الفرق بين الفرق ، ٢٦٠ .
(٢) ماسينيون : أربعة نصوص ، ص ٧٠ .
(٣) أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ٤٦ – ٤٧ ، وأيضاً ، الإمام الغزالي : فضائح الباطنية ، ص ١٥ ؛ بندلي جوزي : تاريخ الحركات الفكرية ، ص ١٢٥ .
(٤) شذرات الذهب ، ٢ / ٢٥٣ ، وأنظر ، ابن تيمية : الرسائل ، ١ / ١٨٩ .

منها . أما دعواه « أنا الحق » فلم تكن سوى واحدة من تهم أربع قدم من أجلها إلى المحاكمة وربما لم يكن الأمر لينتهي به إلى القتل لو أن التهمة كانت قاصرة على هذه الدعوى وحدها (أي دعوى الألوهية) على الرغم من أن الأقوال المأثورة عنه في هذه المسألة كانت من أشنع الأقوال في نظر المسلمين » [1] .

وكما جوّز الغلاة لأنفسهم التحلل من عقد الدين باستحلال المحرمات وإسقاط الفرائض سالكين في تبرير دعواهم طرائق التأويل الرمزي العابث بقواعد اللغة ، قلد الحلاج مناهجهم وأحياها ، فدعا إلى إبطال الظواهر فكان يقول : « ستر الله عنك ظاهر الشريعة ، وكشف لك حقيقة الكفر . فإن ظاهر الشريعة كفر خفي ، وحقيقة الكفر معرفة جلية » [2] . وكان يزعم أن : « الكفر والإيمان يفترقان من حيث الإسم ، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » [3] . وكان يرى كغيره من غلاة الصوفية : أن من بلغ مقام اليقين سقطت عنه العبادة والتكاليف ، وتلك دعوة استمدتها غلاة الصوفية من الخطابية والمعمّرية والجناحية والمنصورية . فالمعمرية وهم فرقة من الخطابية : استحلّوا الخمر والزنا ، واستحلوا سائر المحرمات ودانوا بترك الصلاة ، وتأوّلوا على ما استحلوا قول الله عز وجل « يريد الله أن يخفف عنكم » ، وقالوا : « خفف عنا يا أبا الخطاب ، وضع عنا الأغلال والآصار ، يعنون الصلاة والزكاة والصيام والحج ، وقالوا : من عرف الإمام فليصنع ما أحب » [4] : وفي مثل هذا المعنى يقول الحلاج :

---

(١) في التصوف الاسلامي ؛ ص / ١٣١ .
(٢) أخبار الحلاج ، ص ١٣ .
(٣) أخبار الحلاج ، ص ٣٥ .
(٤) أنظر في هذه النزعة العدمية عند الغلاة ومصدرها المجوسي كتب الفرق والمقالات ، الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ١ / ٦٨ – ٧٧ ، الاسفراييني : التبصير في الدين ، ص ١١٠ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص ١٥٠ ، الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٥٨ .

إذا بلغ الصبّ الكمال من الفتى ويذهل عن وصل الحبيب من السكر
فيشهد صدقاً حيث أشهده الهوى بأن صلاة العاشقين من الكفر [1]

وأفتى بأن الإنسان إذا أراد الحج ولم يتمكن أفْرَدَ في داره بيناً لا يلحقه شيء من النجاسة ولا يدخله أحد ومنع من تطوفه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت الحرام ، فإذا انقضى وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين يتيماً وأطعمهم وكسا كل واحد منهم قميصاً ودفع إليه سبعة دراهم فإذا فعل ذلك قام له مقام الحج [2] . وتلك دعوة سبقه إليها الملحد الزنديق ابن الروانذي (ت ٢٥٠ هـ) الذي كان يقول لأتباعه « بأن الطواف حول البيت الحرام كالطواف على غيره من البيوت » [3] . ويقول ابن كثير أن الحلاج كان يقول لأتباعه : « من صام ثلاثة أيام لا يفطر إلا في اليوم الرابع على ورقات أجزاه ذلك عن صيام رمضان » (١ . وقد حاول أن يفسر دعوته العدمية هذه على أساس الفناء في الحق وبدعوى : « أن من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له ، ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال » [4] .

وقد جمع الحلاج مع هذه النزعة العدمية الّتي تتجاوز حدود الشرع الدعوة إلى محو الفروق بين الأديان ورفع الحدود المميزة الفاصلة بين دين ودين ، فكان بذلك يمهد لدعوة أخوان الصفا وغيرها من الحركات الّتي قامت على الجمع والتلفيق بين الأديان والفلسفات ، فكان يقول : « وأعلم

---

(١) أخبار الحلاج ، ص ٦٦ ، وأنظر ديوانه ، ص ٥١ :
(للناس حج ولي حج إلى سكني تهدي الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي)
(٢) البداية والنهاية ، ١١ / ١٤٠ ، ابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ٣٧١ .
(٣) البداية والنهاية ، ١١ / ١٤٠ .
(٤) السلمي : طبقات الصوفية ، ص ٣٠٨ .

أن اليهودية والنصرانية والإسلام ، وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف ، ثم قال :

ففكرت في الأديان جدا محققاً فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبن للمرء ديناً فإنــــه يصد عن الوصل الوثيق وإنّـمــا
يطالبه أصل يعبر عنـــــده جميع المعالي والمعاني فيفهما[1]

وقد صاغ الحلاج شخصيته لأتباعه في صورة زعماء الغلاة ممن استغووا العامة وتلاعبوا بمشاعرهم وذلك باحتراف الحيل والشعبذة والسحر والنارنجيات [2] ، فكان يدعي لنفسه المخاريق والكرامات وزعم أتباعه أن له الكرامات وإجابة السؤال وبأنه يحيي الموتى وأن الجن يخدمونــه ويحضرونه ما يختاره ويشتهيه ، وإنه نثر مرة على قوم المسك وعلى آخرين الدراهم ، ويزينون ذلك للناس بدعوى حلول الألوهية فيه بخروجه عن أوصاف البشرية ودخوله في الألوهية ، وإنه خلع أوصافه واتصف بأوصافه تعالى . وكان يقول أن من هذب نفسه في الطاعة ، وصبر على اللذة ، وصفا حتى لا يبقى فيه شيء من البشرية ، حلّ فيه روح الله كما حلّ في عيسى عليه السلام ، ولم يرد حينئذ شيئاً إلا كان كما أراد ، وكان جميع فعله فعل الله تعالى » [3] . وكما وقف رؤساء الغلاة في موت الأئمة

---

(١) أخبار الحلاج ، ص ٧٠ .

(٢) يقول ابن النديم (الفهرست ، ص ١٩٠) : كان رجلا محتالا مشعوذاً يتعاطى مذاهب الصوفية . ويقول عنه المعري (رسالة الغفران ، ص ٤٦٣) : « وأدل رتب الحلاج أن يكون شعوذياً ، لا ثاقب الفهم ولا أحوذياً» . وجميع من نفاه من الصوفية نسبه « إلى الشعبذة في فعله» ، أنظر ، الخطيب البغدادي ، المصدر السابق ، وابن كثير ، ١١ / ١٣٢ . ويقول عنه ابن حجر (لسان الميزان ، ٢/ ٣١٤) : « كانت له بداية جيدة وتأله وتصوف ، ثم انسلخ من الدين وتعلم السحر وأراهم (أي أصحابه) المخاريق ، والناس مختلفون فيــه وأكثرهم على أنه زنديق دجال » .

(٣) البغدادي : الفرق بين الفرق، ص ٢٦٣ ، الاسفراييني: التبصير في الدين، ص٧٦ .

من آل البيت ولم يقطعوا بموتهم ، وزعموا أن الإمام لا يجوز عليه الموت ، وعللوا موتهم على مذهب الدوسيتيين القائلين بالموت الظاهري [1] ، كذلك زعم الحلاج لنفسه الخلود وأن الموت لا يخترمه فيروي الخطيب البغدادي وينقل عنه ابن كثير أنه قال لأصحابه : « لا يهولنكم هذا الأمر فإني عائد إليكم بعد ثلاثين يوماً ... وجعل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه إليهم بعد ثلاثين يوماً . وزعم بعض أتباعه أنه رأى الحلاج في آخر ذلك اليوم وهو راكب على حمار في طريق النهروان فقال له : لعلك من هؤلاء النفر الذين يرون أني أنا هو المضروب المقتول ، وإنما أُلْقِيَ شبهي على رجل ففعل به ما رأيتم ، وكانوا بجهلهم يقولون : انما قتل عدوّ من أعداء الحلاج » [2] . ويذكر الاسفرايبني أن :« أتباعه الذين من أهل طالقان قالوا : إنه حي ، وإن الذي قتل كان شخصاً أُلْقِيَ شبهه » [3] . كذلك يذكر المعري أنه قال للذين قتلوه : أتظنون إيايَ تقتلون إنما تقتلون بَغْلَةَ المادراني وإن البغلة وجدت في اصطبلها مقتولة . وفي الصوفية إلى اليوم من يرفع شأنه ، ويجعل مع النجم مكانه . وبلغني أنّ ببغداد قوماً

---

(١) الدوسيتيون : فرقة مسيحية خارجة عن الكنيسة ، كانت ترى أن المسيح – ع – ليست له حقيقة مادية واقعية بوصفه بشراً فحياته البشرية : ولادته وتعميده وآلامه كل ذلك كان وهماً تخيله الناس وشبه لهم فيه . وقد استوعبت فرق الغلاة هذه العقيدة : فكان عبد الله بن سبأ يقول بعد مقتل علي « ان المقتول لم يكن علياً ، وإنما كان شيطاناً تصور للناس في صورة علي » وكانت المنصورية تزعم « ان علياً في السماء ، وانه لم يمت ، وانه مبعوث قبل القيامة فيرجع هو وأصحابه إلى الدنيا بعد الموت » وكانت الناووسية تقول : « ان الصادق (جعفر بن محمد الباقر) حي بعد ، ولن يموت ، ورووا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي يدهده عليكم من الجبل ، فلا تصدقوا » . وكان آخرون يقولون : لو اتيتمونا بدماغ علي في سبعين قارورة لم نصدق بموته » . أنظر ، الملطي : التنبيه ، ص ١٥٩ ، الشهرستاني ، ١ / ١٥٢ .

(٢) ابن كثير : البداية والنهاية ، ١١ / ١٤٣ ، وأنظر الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ، ٨ / ١١٦ .

(٣) التبصير في الدين ، ص ٧٦ .

ينتظرون خروجه ، وأنهم يقفون بحيث صلب على دجلة ويتوقعون ظهوره » [١] .

وتلك دعوة دعا إلى مثلها المقنّع من قبله : الذي جمع كالحلاج بين دعوى الربوبية وإظهار المخاريق وإباحة الحرمات وإسقاط التكاليف الدينية وسائر العبادات فافتتن به أصحابه بعد موته وزعموا أنه صعد إلى السماء ، وصاروا يتوقعون رجعته مهدياً منقذاً ، تماماً كما فعل أتباع الحلاج بعد صلبه وحرقه [٢] .

وإذا ما تجاوزنا هذه المعتقدات التي تصل الحلاج بغلاة الرافضة ، فإن السمة المميزة له هي دعواه الإتحاد بالألوهية على صورة عرفتها الدوائر الغنوصية باسم الفيض أو الظهور أو الإنبثاق الدائم المستمر ، وقد نفذت هذه العقيدة إلى دائرة الفكر الإسلامي من خلال فرق الغلاة وفرق الباطنية عموماً ، ولا سيما المدرسة الإسماعيلية التي زعم فلاسفتها أن الروح الألهية تتجلّى في درجات مختلفة ومراحل متوالية تظهر للإنسانية في صور يتزايد كمالها وبهاؤها جيلاً بعد جيل ، وكل مظهر من هذه المظاهر الدورية للروح الالهية يبدو في وقته يكمل انجاز العمل الذي أداه المظهر السابق ويهيء بدوره للمظهر اللاحق له [٣] . وقد سبق الحلاج في هذا الأمر المقنّع الذي كان يزعم لأتباعه « أنه هو الإله ، وأنه يظهر مرة بصورة آدم ثم يظهر بعده في صورة كل واحد من الأنبياء ، وظهر في صورة على

---

(١) رسالة الغفران ، ص ٤٥٣ .

(٢) البغدادي : الفرق ، ٢٥٧ ، الشهرستاني : الملل ، ١ / ١٥٤ ، الاسفراييني ، ص ٧٦ ، ابن الجوزي ، ص ٣٧١ .

(٣) أنظر كتابنا : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ، ص ٤٤ ، وما بعدها .

ثم في صورة أولاده ... وكان يقول : إنما يظهر في هذه الصورة لأن عبيده لا يطيقون أن يروه في صورته الأصلية ، وان من رآه في صورته الأصلية احترق »[1] . ودعا لمثل هذه الفكرة ابن أبي العذاقر الشَلْمغاني ، المعاصر للحلاج ، فكان يزعم « أن الله حل في آدم ثم في شيت ثم في واحد من الأنبياء والأوصياء والأئمة »[2] . وكان اتباع الحلاج يكتبون إليه : « يا ذات الذات ، ومنتهى غاية اللّذات ، نشهد أنك تتصور فيما شئت من الصور ، وإنك الآن متصور في صورة الحسين بن منصور ، ونحن نستجيرك يا علاّم الغيوب ... ووجد له كتب كتبها إلى أتباعه عنوانها : « من الهُوَ هو ، رب الأرباب ، المتصور في كل صورة ، إلى عبده فلان »[3] .

ومذهب الحلاج في الحلول والإتحاد واضح وأدلته قطعية مشهورة منها ، استعماله للمصطلح في شعره وأقواله ووصفه اتحـــاد اللاهوت بالناسوت ، أو الروح الإلهي بالروح الإنساني ، بأنه حلول ، والحلول مصطلح يقرنه الإسلاميون عموماً بالمسيحية ، وفي ذلك يقول العلامة ابن خلدون عند كلامه على أصحاب الحلول من الغلاة : « ومنهم طوائف يسمون الغلاة . تجاوزوا حد العقل والإيمان في القول بألوهية الأئمة ، أما على أنهم بشر اتصفوا بصفات الألوهية أو أن الله حل في ذاته البشرية ، وهو قول بالحلول يوافق مذهب النصارى في عيسى صلوات الله عليه »[4] . وفي هذا السبيل يقول الحلاج :

---

(١) البغدادي ، ٢٥٧ ، الشهرستاني ، ١ / ١٥٠ ، الاسفراييني ، ٧٦ .

(٢) رسالة ابن القارح ، ص ٣٨ .

(٣) الاسفراييني ، ص ٧٧ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٣٥١ ، قارن نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٣٤ .

أنا من أهوى ومن أهوى أنا　　نحن روحان حللنا بدنـــا
فإذا أبصرتـــني أبصرتـــه　　وإذا أبصرته أبصرتنا [1]

ويقول أيضاً :

مزجت روحك في روحي كما　　تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسّك شيء مسّـــني　　فإذا أنت أنا في كل حال [2]

وقوله :

عجبت منك ومـــني　　يا منية المتمنـــــي
أدنيتـــني منك حـــتى　　ظننت أنّـــك أنّـــي
وغبت في الوجد حـــتى　　أفنيتَني بك عـــني [3]

وقوله :

بيني وبينك إنّي يزاحمني　　فأرفع بأنّيك إنّي من البَيْن

ومعناه على ما يرى الأستاذ ماسينيون : « أي يوجد بيني وبينك يا إلهي « إني » إنه أنا ، يعذبني ، فأترسل إليك أن تزيل « بأنيك » أي بأنت هو (أني) أي أنه أنا ، تزيله من البين ، أي بيننا نحن الإثنين » [4] .

ومن شواهد اعتقاد الحلول ، قوله أيضاً :

أنت بين الشغاف والقلب تجري　　مثل جري الدموع في أجفاني
وتحل الضمير ، جوف فؤادي　　كحلول الأرواح في الأبدان [5]

---

(١) الحلاج : الطواسين ، ص ١٣٤ ، الخطيب البغدادي ، ٨ /١٢٩ .
(٢) الحلاج : الديوان ، ص ٨٢ ، البداية والنهاية ، ١١/ ١٣٤ ، الخطيب البغدادي ، ٨ / ١١٥ .
(٣) الديوان ، ص ٢٧ .
(٤) ماسينيون : المنحنى الشخصي ، ص ٨٣ .
(٥) السلمي : الطبقات ، ص ٣٠٩ .

وتفسير الحلاج للحلول تتخذ كما ذكرت صورة الفيض المعروفة لدى الدوائر الغنوصية ، فقد فهم الغنوصيون الإتحاد بمعنى التجلّي أو الظهور أو الفيض في درجات ومراتب ، فالنفس في رأيهم وعلى مذهبهم ، إذا طهرت بالعبادة ، وزكيت بالمجاهدة ، انعكست فيها حقيقة الصورة الإلهية التي طبعها الله فيها يوم خلق آدم ، وعلى هذا النمط يذكر الحلاج في « الطواسين » قوله : « تجلّى الحق لنفسه في الأزل ، قبل أن يخلق الخلق ، وقبل أن يعلم الخلق وجرى له في حضرة أحديّته مع نفسه حديث ، لا كلام فيه ولا حروف ، وشاهد سبحات ذاته في ذاته . وفي الأزل – حيث كان الحق ولا شيء معه – نظر إلى ذاته فأحبها وأثنى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد ، وكانت هذه المحبة علّة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية ، ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل ، وأخرج من العدم صورة من نفسه ، لها كل صفاته واسمائه ، وهي آدم ، الذي جعله بصورته فيه وبه : هو هو ، وهكذا صار الإنسان المَظْهر الذي يتجلّى فيه الحق :

سبحان من أظهر ناسُوتُه ... سرّ سنا لاهوته الثاقـــب
ثم بدا لخلقه ظـاهـراً ... في صورة الآكل والشارب
حتّى لقـد عاينه خلْقـه ... كلمحة الحاجب بالحاجب (١)

وهكذا . وكما لاحظ الباحثون قدامى ومعاصرون فإن لدى الحلاج اتجاهاً واضحاً ومشهوداً يجعله أقرب إلى روح المسيح من جميع المتصوفة

---

(١) الخطيب البغدادي ، ٨ / ١٢٩ ، ابن كثير ، ١١ / ١٣٤ ، وأنظر ، نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ١٣٣ ، وابن الجوزي : تلبيس ابليس ، ص ١٦٦ .

المسلمين ، فهو يرى – كما لاحظ نيكلسون – أن الولي المتحد بذات الله هو أسمى مقاماً من النبي الذي بعث برسالة خارجية ، وإن مثال حياة الولاية الحقة ليست حياة محمد (ص) بل حياة المسيح (ع) : مثال الحياة الإلهية الإنسانية ، أي الإنسان الإله الذي غير شخصيته ، ونقى جوهره ، وظهر للملأ شاهداً على وجود الله وممثلاً لإرادته وكاشفاً عن حقيقته وعن الخالق الأسمى الذي كمن فيه الحق ، فإن قول الحلاج : أنا الله ، لا يختلف في جوهره عما جاء في الانجيل على لسان السيد المسيح : « من رآني فقد رأى الرب »[1] ، وما تدل عليه عبارة القديس بولس : « المسيح يحيا فيّ »[2].

تلك هي نظرتنا إلى مذهب الحلاج ، لقاء فكري متصل مع عقائد الغلاة ممن سبقوه وعاصروه ، وتصريح بمذهب الحلول يتفق مع مدارس الغنوص ، مما ينتهي به إلى انقطاع صلته بالعقيدة الإسلامية ، في صفاتها وصورتها القرآنية .

---

(١) نيكلسون : تراث الإسلام ، ١ / ١٣٦ .

(٢) آسين بلاثيوس : ابن عربي ومذهبه ، ص ٢٥٧ .

الفصل الرابع

شهاب الدين السهروردي والفلسفة الإشراقية

أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك الملقب بشهاب الدين السهروردي المقتول [1] لاتشير المراجع والتي بين أيدينا والتي أرخت لحياته إلى تفصيلات وافية عن تاريخ ميلاده ونشأته الأولى وتعليمه ومشايخه ، ولعل السبب في ذلك هو ان « صغر سنه وكثرة أسفاره كانا من العوامل التي ضيقت انتشار علمه وذيوع صيته ، فلم يحفل الجمهور وكثرة الخواص بتتبع نشأته الأولى » [2] .

ومع ذلك فالراجح أنه ولد سنة ٥٤٩ هـ : ١١٥٥ م ، في الشمال الغربي من إيران في ميديا القديمة بسُهْرَوَرْد[3] ، وبدأ حياته العلمية بمراغة من

---

(١) أنظر في حياته ، ياقوت الحموي : معجم الأدباء ، ج ١٩ ص ٣١٤ - ٣١٦ ، ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأدباء ، ج ٢ ص ١٧١ ، ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ٣ ص ٢٥٦ ، ابن العماد الحنبلي : شذرات الذهب ، ٤ / ٢٩٠ ، المناوي : الكواكب الدرية ، ٢ / ١٠٦ ، وكذلك مقالته : « السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإشراقي » ، ضمن كتاب « شخصيات قلقة في الإسلام » ، ص ٩٥ وما بعدها ، الدكتور محمد علي أبو ريان « أصول الفلسفة الإشراقية » القاهرة ، ١٩٥٩ - الطبعة الأولى) .

(٢) الدكتور محمد علي أبو ريان ، أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ١٠ .

(٣) سهرورد : بضم أوله وسكون ثانيه وفتح الراء والواو وسكون الراء ودال مهملة ، بلدة قريبة من زنجان بالجبال . خرج منها جماعة من الصالحين والعلماء منهم (١)الشيخ ضياء الدين أبو النجيب عبد القاهر بن عبد الله بن محمد السهروردي البكري (٤٩٥- ٥٦٣ هـ)=

أعمال أذربيجان ، على الشيخ مجد الدين الجيلي ، الفقيه الأصولي المتكلم ، ولازمه فترة حيث تلقّى عليه برفقة المتكلم المشهور ، فخر الدين الرازي الأشعري ، أصول الحكمة والفقه . ثم ارتحل إلى أصفهان . ومن ثم بدأت لديه « حياة التنقل والأسفار مهتماً بغشيان الجماعات الصوفية محباً للوحدة التي هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك في معارج أهل الطريق » [(١)] . باحثاً عن المعرفة الحقيقية الشريفة ، يقول عن نفسه : « وهو ذا قد بلغ سني إلى قريب من ثلاثين سنة وأكثر عمري في الأسفار والإستخبار والتفحص عن مشارك مطلع على العلوم ولم أجد من عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا مَنْ يؤمن بها » [(٢)] وفي أثناء بحثه المتصل وتجواله الدائب من أجل اكتساب العلوم الشريفة الحقة ، تعرّف على فخر الدين المارديني (ت ٥٩٤ هـ) ، وقامت بينهما صلة علمية متينة . وكان المارديني ، كما ينقل الرواة ، علاّمة وقته في العلوم الحكمية ، جيد المعرفة بصناعة الطب ويصطنع مذهب المشائيين ، وكان يثني على السهروردي ويعظمه ويقول عنه لأصحابه : « ما أذكى هذا الشاب وأفصحه ولم أجد أحداً مثله في زماني إلا أني أخشى عليه لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه أن يكون ذلك سبباً لتلافه » [(٣)] .

= ينتهي بنسبه إلى سيدنا أبي بكر -رضي- الفقيه الصوفي الواعظ ، قدم بغداد وهو شاب وسمع بها الحديث واشتغل بدرس الفقه ، ثم انصرف للزهد والمجاهدة وبنى له ببغداد رباطات للصوفية من أصحابه وولي المدرسة النظامية ببغداد له كتاب « آداب المريدين » وإليه تنتسب الطريقة « السهروردية » . (٢) وابن أخيه شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي (٥٣٦-٦٣٢ هـ) ، إمام وقته حالا ولساناً وصاحب كتاب « العوارف » ، أنظر ياقوت الحموي : معجم البلدان ، مادة سهرورد ، ج ٣ ص ٢٨٨ (طبعة بيروت ١٩٥٧) . وعن الطريقة السهروردية أنظر ، تريمنغهام : الطرق الصوفية في الإسلام ، ص ٣٤ - ٣٧ .

(١) كوربان : السهروردي المقتول ، ص ٩٨ .

(٢) المشارع والمطارحات ، ص ٥٠٥ ، الفقرة ٢٢٥ ، طبعة كوربان ، استنبول ، ١٩٤٥ .

(٣) انظر ابن خلكان : وفيات الأعيان ؛ وابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء ، ياقوت : معجم الأدباء .

ثم اتجه غرباً إلى بلاد الأناضول وديار بكر وتلقّى حسن الضيافة والاستقبال من عدة من أمراء السلاجقة الروم حيث أهدى إلى أمير خربوط ، عماد الدين قره أرسلان كتابه المسمى باسم هذا الأمير « الألواح العمادية » ثم انتقل إلى سورية حيث استقر بحلب وفيها لقي مصرعه .

تجمع المصادر على أن خصومة عنيفة شديدة قامت بين السهروردي وخصومه من الفقهاء والمتكلمين بحلب وذلك لأسباب كثيرة منها « مناظراته لهم في مسائل كثيرة لم يتمكنوا فيها مجاراته فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته ، فكان ذلك سبباً في عداوتهم له فرموه بالزندقة والإلحاد»(١) ومنها ما كان يتصف به ممن « استقلال ذاتي مطلق » (٢) وقلة تحفّظه وتهوّره واستهتاره ورقة دينه وعدم اكتراثه للأعراف والإعتبارات الإجتماعية ومنها وهو أهمها دعواه « بأن الله يملك ان شاء أن يخلق نبياً » (٣) وهو أمر فسره خصومه — وبحق — على مقتضى اعتقاده في النبوة المستمرة على طريقة الفيضيين ، واعتقاده بأن النبوة ظاهرة ممكنة أبداً وضرورية الحصول من وقت لآخر ، وأخيراً نظريته في أن الولي المتحقق أو المتأله الباحث الذي اجتمعت له الحكمة البحثية والتجربة الصوفية خير من النبي وأفضل منه ، كما سنرى مفصلاً عند الكلام على مذهبه .

وهكذا كانت نهاية السهروردي محاكمة ومناظرة وامتحاناً لعقيدته اشتركت فيها السلطة والفقهاء ، وانتهت بإصدار فتوى بقتله وذلك في رجب من سنة ٥٨٧ هـ الموافق ٢٩ تموز ١١٩١ ، وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين من عمره . وقد صور ياقوت في معجمه نهايته فيقول : « ... ثم رحل إلى حلب فدخلها في زمن الظاهر غازي بن أيوب سنة

---

(١) المصادر السابقة .

(٢) كوربان : حياة السهروردي ، ص ١٠٠ .

(٣) العماد الأصفهاني : البستان الجامع لتواريخ الزمان ، ص ٥٩٢–٥٩٣وأنظر : أبو ريان : المصدر السابق ، ص ٢٠ .

٥٧٩ هـ ونزل في المدرسة الحلاوية وحضر درس شيخها الشريف افتخار الدين وبحث مع الفقهاء من تلاميذه وغيرهم وناظرهم في عدة مسائل فلم يجاره أحد منهم وظهر عليهم ، وظهر فضله للشيخ افتخار الدين فقرب مجلسه وأدناه وعرف مكانه في الناس ومن ذلك الحين تألب عليه الفقهاء وكثر تشنيعهم عليه ، فأستحضره الملك الظاهر وعقد له مجلساً من الفقهاء والمتكلمين فباحثوه وناظروه ، فظهر عليهم بحججه وبراهينه وأدلته ، وظهر فضله للملك الظاهر فقرّبه وأقبل عليه وتخصص به فأزداد تشنيع المناظرين عليه ورموه بالإلحاد والزندقة وكتبوا بذلك إلى الملك الناصر صلاح صلاح الدين (الأيوبي) وحذروه من فساد عقيدة ابنه الظاهر بصحبته للشهاب السهروردي ، وفساد عقائد الناس إذا أبقى عليه ، فكتب صلاح الدين إلى ابنه الظاهر يأمر بقتله وشدد عليه بذلك وأوكد ، وأفتى فقهاء حلب بقتله ، فبلغ ذلك الشهاب فطلب من الظاهر أن يحبس في مكان ويمنع من الأكل والشرب إلى أن يموت ففعل به ذلك . وقيل بل أمر الظاهر بخنقه في السجن فخنق سنة سبع وثمانين وخمسمائة [1] .

تصور المصادر السهروردي أديباً شاعراً ذكياً بارعاً في الحكمة والفقه والأصول محجاجاً لم يناظره مناظر إلا قطعة وأفحمه وظهر عليه ، وكان إلى جانب ذلك مقتصداً في حياته محتقراً لكل مظاهر الأبهة والسلطان لا يعتني بملبس له ولا مأكل ولا مشرب ، فكان في بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا في ثياب مهلهلة ومراراً ثالثة يقنع بارتداء خرقة الصوفية . قال

---

(١) ياقوت : معجم الأدباء ، ج ١٩ ص ٣١٦ ، وأنظر أيضاً العماد الأصفهاني : البستان الجامع ، ص ٥٩٣ ، وبقية المصادر عن حياته .

ابن شهبة يصفه في تاريخ الإسلام : « كان دنيء الهمة زري الخلقة دنس الثياب وسخ البدن لا يغسل له ثوباً ولا جسماً ولا يداً ، ولا يقص ظفراً ولا شعراً وكان القمل يتناثر على وجهه ويسعى على ثيابه وكل من يراه يهرب منه ، وهذه الأشياء تنافي الحكمة والعقل والشرع »[1] .

ترك السهروردي آثاراً كثيرة ما بين منظوم ومنثور منها : حكمة الاشراق ، وله عدة شروح أهمها : شرح السهروردي وشرح قطب الدين الشيرازي وتعليقات صدر الدين الشيرازي وكتاب : هياكل النور (نشره محمد علي ابو ريان) ، والتلويحات العرشية (شرحه الشهرزوري) ، والمقاومات ، وهو ذيل ولواحق للتلويحات العرشية والألواح العمادية ، والمشارع والمطارحات ، وأصوات أجنحة جبرائيل والغربة الغريبة (على غرار قصة حي بن يقظان) وغيرها .

فلسفة السهروردي الإشراقية

مذهب السهروردي كما يشير كوربان « مركب من عناصر متباينــة معقدة »[2] ، وأساسه الجمع بين آراء وأنظار مستمدة من دوائر فكرية مختلفة متباينة : كالغنوصية والأفلاطونية المحدثة ، وديانات الفرس القديمة ، ومذاهب الصابئة في الكواكب والنجوم . ومع ذلك فإن المذهب يبدو في حقيقته في صورة محاولة تستهدف الجمع بين الحكمة الشرقية المشرقية الممثلة في ديانات الفرس القديمة ومذاهبها في ثنائية الوجود : النور والظلمة ، وبين الفلسفة اليونانية في صورتها الأفلاطونية المحدثة

(١) المصدر أعلاه .
(٢) كوربان : حياة السهروردي ، ص ٩٥ .

ومذهبها في الفيض أو الظهور المستمر . يقول قطب الدين الشيرازي : « وكان في الفرس ، يقول شيخنا (أي السهروردي) أمة يهدون بالحق وبه كانوا يقولون حكماء فضلاء : غير مشبهة المجوس قد أحيينا حكمتهم النورية الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون (اقرأ : أفلوطين) ، ومن قبله ، في الكتاب المسمى بحكمة الإشراق وما سبقت إلى مثله » (١) ويقول الملا صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠ هـ : ١٦١٠ م) في الأسفار الأربعة عنه : « شيخ أتباع المشرقيين والمحي رسوم الفرس في قواعد النور والظلمة » (٢) ويقول أبو القاسم الكازروني (ت ١٠١٤ هـ : ١٦٠٦ م) عنه : « كما أن الفارابي مجدّد فلسفة المشائيين واستحق لهذا لقب (المعلم الثاني) ثذلك السهروردي ، فقد أحيا وجدّد فلسفة الإشراقيين في من كتبه وأبحاثه » (٣) وأما عن تأثره بالأفلاطونية المحدثة فيظهر في احترامه الشديد لأفلاطون الذي يدعوه بصاحب « الأيد والنور » ، وهو عنده إمام الحكمة الذوقية ورئيس الإشراقيين . وهكذا يبدو السهروردي : « صاحب مشروع يرمي إلى تأسيس فلسفة قوامها الجمع بين الحكمة البحثية النظرية ، والتجربة الروحية الذوقية ، مشروع ينظر إلى : « أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت » (٤) وتبلغ فيه مسائل الحكمة الايرانية تمام وعيها النظري تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة .

يقول حاجي خليفة وينابيعه التهانوي في معرض تحديدهما لمناهج المعرفة

---

(١) رسالة كلمات التصوف ، ٢٠٧ ب (كوربان : الفلسفة الإسلامية) ص ٣٠٦ ، الهامش (٢) .

(٢) الأسفار الأربعة ، ص ٥٨٣ ، طبعة طهران ، ١٢٨٢ .

(٣) عن كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣٠٧ .

(٤ كوربان : حياة السهروردي ، ص ١٠٢ (ضمن : شخصيات قلقة في الإسلام) .

وطرائقها : « الطريق إلى المعرفة من وجهتين : أحدهما : طريق أهل النظر والإستدلال ، وثانيهما : طريقة أهل الرياضة المجاهدات . والسالكون للطريقة الأولى ان التزموا ملة من ملل الأنبياء – عليهم الصلاة والسلام – فهم المتكلمون ، وإلا فهم الحكماء المشاؤون ، والسالكون إلى الطريقة الثانية ، إن وافقوا في رياضاتهم أحكام الشرع فهم الصوفية ، وإلا فهم : الإشراقيون »[1] وهكذا تتمايز هذه المناهج وتتخصص ، فالسالكون طريق البحث والنظر والإستدلال والبرهان ان التزموا بحدود الدين وقيوده ، وأصوله ونصوصه ، فهم المتكلمون ، وإن هم تجاوزوا النصوص الشرعية الثابتة عن طريق النبوة ، بالتأويل وصرفها عن معانيها الحقيقية ، فهم الفلاسفة المشاؤون ، أتباع أرسطو ومنطقه القائم على الإستدلال والبرهان ، فالبحث في : « الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الإسلام ، أما في الفلسفة فعلى مقتضى العقول »[2] ، فحسب حراً طليقاً من كل قيد . وكذا السالكون طريق التصفية والمجاهدة والرياضة ، إن اصطنعوا الذوق والتجربة الروحية وظهر في مذاهبهم ما ينافي الشرع وأصوله وأحكامه ومقرراته فهم الحكماء الإشراقيون ، وإلا فهم الصوفية الذين جمعوا بين الحقيقة والشريعة وقيّدوا الأولى بالثانية .

ومن هنا فإن أخص خصائص الفلسفة المشرقية ان اتباعها لا يقفون عند العلم المستمد من الشريعة ورسومها ولا عند أحكام العقل وحججه ، بل يجاوزون ذلك كله إلى المعرفة الحقة الشريفة الباطنية . ومن هنا وصف السهروردي رجالها الساعين إلى إكتسابها بأنهم « قوم ما وقفوا عند العلم

---

(١) حاجي خليفة : كشف الظنون ، ١ / ٤٤٣ ، التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، المقدمة ، ص ٣٧ (طبعة بيروت ١٩٦٦) .

(٢) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة ، ٢ / ٢٠ .

الرسمي ، بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي »[1] هذه المعرفة التي لا يمكن اكتسابها بالنقل والرواية أو البحث النظري والتفكير المجرد بل لا بد لاكتسابها من « سوانح نورانية » يلقيها النافث القدسي في روع المتأله »[2] تكون مبنى الأصول الصحيحة للفلسفة الإشراقية ، يقول السهروردي : « فإذا ما تجردنا عن الملذات الجسمية تجلّى لنا نور إلهي لا ينقطع مدده عنا وهذا النور صادر عن كائن منزلته منا بمنزلة الأب والسيد الأعظم للنوع الإنساني ، وهو الواهب لجميع الصور ، ومصدر النفوس على اختلافها ، ويسمى الروح المقدسة أو بلغة الفلاسفة العقل الفعال[3] .

وعلى هذا الأساس تقوم الفلسفة الإشراقية في مقابل المشائية : فبينما تقوم الأولى على الكشف والذوق والإلهام ، تقوم الثانية على البحث المجرد والتفكير النظري ، ومن هنا أيضاً التقابل بين أفلاطون وأرسطو ، فالإشراقيون إمامهم ورئيسهم أفلاطون (أفلوطين) والمشاؤون ورئيسهم أرسطو . يقول الجرجاني : « الاشراقيون طائفة رئيسهم أفلاطون »[4] ، ويقول السهروردي : « إمام أهل الحكمة رئيسنا أفلاطون » ويقول في مناسبة أخرى : « الاشراقيون رئيسهم أفلاطون ،

---

(١) السهروردي : التلويحات العرشية ، ضمن كتاب : مجموعة في الحكمة المشرقية، نشر وتحقيق هنري كوربان ، اسطنبول ، مطبعة المعارف ، ١٩٤٥ ، ص ٧٤ .

(٢) قطب الدين الشيرازي ، مقدمة : حكمة الإشراق .

(٣) السهروردي : هياكل النور ، ص ٢٨ ، وأنظر ، كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣١٠ .

(٤) الجرجاني : كتاب التحريفات ، باب الشين .

المشائيون ورئيسهم أرسطو »[١] . ويقول قطب الدين الشيرازي في مقدمة حكمة الإشراق : « الإشراق أو المعرفة المشرقية المقصود بها : الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس ، وهو أيضاً يرجع إلى الأول ، لأن حكمتهم كشفية ذوقية نسبت إلى الإشراق الذي هو : ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على النفس عند تجردها . وكان اعتماد الفارسيين في الحكمة على الذوق والكشف . وكذا قدماء يونان خلا أرسطو وشيعته ، فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير »[٢] . وهكذا فإ هذه النصوص تشير إلى جملة حقائق منها[٣] .

١ ــ إن الإشراق ، هو مصدر الحكمة المشرقية ، وإنه يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده ، وهذا الظهور عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف . فموضوع الكلام هنا إذاً : فلسفة تفترض رؤيا داخلية وتجربة صوفية ومعرفة هي معرفة مشرقية ، بالنظر لإنتسابها إلى مشرق المعقولات الخالصة .

٢ ــ وإن هناك ترادفاً بين لفظ « إشراقي » و « مشرقي » فيمكن فهم الإشراق على أنه حكمة المشرقيين أي حكمة حكماء بلاد فارس القديمة ، وهذا ليس بسبب موقعهم الجغرافي فحسب ، وإنما لأن معرفتهم نفسها

---

(١) السهروردي : المطارحات ، الفقرة ١٤١ ، وأنظر مقدمة كوربان لـ : مجموعة في الحكمة المشرقية ، ص ٢٥ .

(٢) مقدمة حكمة الإشراق ، وأنظر كوربان : المصدر السابق ، ص ٣٠٧ .

(٣) هنري كوربان : المصدر السابق ، ص ٣٠٩ ، الدكتور أبو ريان ، أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٦٠ ، وقارن : مقالة نالينو : محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية ضمن كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية » .

كانت مشرقية ، بمعنى أنها كانت مبنية على الكشف والمشاهده الصوفية ، أي ظهور الأنوار العقلية للنفوس بعد تجردها .

٣ – إن هذه المعرفة الإشراقية – عند السهروردي – هي جماع الحكمة بنوعيها : البحثية والذوقية وان الكامل هو من جمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للمذهب الصوفي ، فهو العارف على الحقيقة ، ومن ثم فهو يرتب أصناف الطالبين للمعرفة ويحدد مراتبهم على أساس حظوظهم من التأله والبحث : حكيم متوغل في التأله عديم البحث ، وهو كأكثر الأنبياء والأولياء ومشايخ الصوفية . أمثال : البسطامي والحلاج والتستري ، وحكيم متوغل في البحث عديم التأله ، كأتباع أرسطو في الإسلام أمثال الفارابي وابن سينا ، ثم الجامع « بين التأله والبحث ، وهو أجود الطالبين »[1] وهو أعزّ في الوجود وأندر من الكبريت الأحمر ، ولم يصل إلى رتبته سوى السهروردي نفسه . يقول السهووردي : « ان اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة ، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث ، وإن لم يتفق : فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله . ولا تخلو الأرض عن متوغل في التأله أبداً . ولا رياسة في أرض الله للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله ، فإن المتوغل في التأله لا يخلو العالم منه ، وهو أحق من الباحث فحسب . إذ لا بد للخلافة من التلقي لأن خليفة الله ووزيره لا بُدّ له من أن يتلقّى منه ما هو بصدده . ولست اعني بهذه الرياسة التغلب ، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً وقد يكون خفياً ، وهو الذي سماه الكافة « القطب » فله الرياسة وإن كان في غاية الخمول ، وإذا كانت السياسة

---

(١) حكمة الإشراق ، ص ٢٥ – طبعة طهران .

بيده كان الزمان نورانياً ، وإذا خلا الزمان عن تدبير إلهي كانت الظلمات غالبة [1]

وهكذا يصرح السهروردي وبكل وضوح بأن التجربة الصوفية تظل تحت خطر المتاهة الشديد إذا لم تقترن بالتكوين الفلسفي المسبق لذا فإن المتأله الباحث ، ممن توفر له مناط الحكمتين البحثية والذوقية من أمثاله ، هو أجود أصناف الطالبين ، بل وأفضل من الأنبياء والمرسلين فهو الإنسان الكامل على الحقيقة : « ولا يخلو العالم عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات » [2] وبذلك تغدو النبوّة مظهراً دورياً مستمراً لا ينقطع فيضه بل وأمراً ممكناً وضرورية الحصول من وقت إلى وقت لحفظ النظام ومصلحة النوع . إن السهروردي كما يشير هورتن — وبحق —: « قد وضع مذهبه في دائرة الدعوة الإسماعيلية القائلة بأن أبناء علي هم صور للتجلي الإلهي . ولهذا اعتبر ثائراً سياسياً يعمل على قلب النظام وكان مصيره كمصير الحلاج من قبل [3] .

نظرية الفيض عن السهروردي

ظهر القول بالفيض أو الصدور في الفكر الفلسفي عند فلاسفة الأفلاطونية

---

(١) المصدر أعلاه ، ص ٢٣ – ٤٣ ، وإلى هذا الرأي في ضرورة الجمع بين الحكمتين البحثية والذوقية ذهب تلامذته وشراحه من بعده . يقول صدر الدين الشيرازي : « والأليق أن يمزج السالك إلى الله بين الطريقين ؛ فلم تكن تصفيته خالية عن التفكر ، ولا تفكره خالياً عن التصفية بل يكون طريقه برزخاً معاً بين الطريقين كما هو منهج الحكماء الإشراقيين . اذ لامناقات بينهما » ، أنظر : شرح صدر الدين الشيرازي على أصول الكافي ؛ شرحه على الحديث الثاني من الباب الثاني ، ص ٤٤٦ .

(٢) المصدر أعلاه ، ص ١٩ ، وأنظر ابن تيمية : الفتاوى ، ٥ / ٣٩ (طبعة ١٩١١)

(٣) هورتن : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٥ (ميونيخ ١٩٢٤) عن أبو ريان ، ص ١٦ .

المحدثة ، ولا سيما عند أفلوطين ، كمحاولة لتجاوز الصعوبة التي تلزم في رأيهم عن صدور الكثير — العالم المادي بجزئياته — عن الواحد البسيط وهو الله صدوراً مباشراً دون أن تعتري ذات الواحد الكثرة والتغيير الذلك قالوا : إن الواحد البسيط بما هو ، إنما يلزم عنه واحد ، ومن ثم فالموجودات الجزئية في نظرهم تصدر عن الله ضرورة وذلك بتوسط سلسلة من المبادىء العقلية المفارقة تعرف بالعقول المفارقة . ولما كان لا يصدر عن الواحد في نظرهم إلا واحد ، فقد ذهبوا إلى أن الكثرة تدخل على الموجودات من قبل نسبتها المزدوجة إلى الأول من جهة وإلى ذواتها من جهة أخرى ، أي من قبل كونها واجبة بالأول وجائزة بذاتها [1] .

وقد دخلت نظرية الفيض في الفكر الديني والفلسفي في الإسلام وكانت لها تطبيقات في دائرة الفلسفتين الطبيعية والخلقية عند فرق الإسماعيلية ثم ظهرت في صورتها الفلسفية الكاملة كمحاولة لترتيب الوجود وتحديد الصلة بين الله الخالق والعالم المخلوق عند فلاسفة الإسلام ولا سيما الفارابي وابن سينا في الطور الأخير من فلسفتهما حيث انتهيا إلى انتهاج مسلك الأفلاطونيين وقد رد الغزالي فكرة الصدور ووصمها (بالشناعة) ووصف تعمقهم (بالهوس) وسوء الظن والاغترار بالعقل وحكم على مجموع النظرية بأنها ترجع إلى ما لَوْ حكي في منام لتعجب منه [2] . أما السهروردي فقد مزج في هذا الجانب من مذهبه أيضاً بين الحكمة اليونانية وديانات الفرس : بين نظرية الفيض الأفلوطينية ونظام الملائكة النوراني الزردشتية ، وذلك محاولة لترتيب الوجود في صورة فيض متدرج هرمي الشكل طرفاه التقابل

---

(١) أنظر فندلبند : تاريخ الفلسفة القديمة : الترجمة الإنكليزية ، ص ٣٦٦ — ٣٧٥ ، وأنظر أيضاً كتابنا ، الفلسفة في الإسلام دراسة ونقد ، ص ١٤١ — ١٤٤ .

(٢) الغزالي : تهافت الفلاسفة ، ص ٧٩ ، مقاصد الفلاسفة ، ص ٢٨٨ .

بين عالمي النور (الألوهية) والظلمة (المادة). أما عالم النور: فهو ما هو بذاته، حاضر لذاته، أي ظاهر بنفسه. ولا يحتاج، ولا يمكن أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها، وهو ما يقابل عند الفلاسفة: الموجود الأول الحق، الواجب الوجود بذاته، البسيط الذي ليست له صفات زائدة على ذاته، هو عقل خالص، ووجود محض. وأما عالم الظلمة: فهو الذي يسميه السهروردي بعالم البرزخ (رجس الهيولا) وهو ظلمة محض، ويمكن أن يوجد على هذا الإعتبار حتى لو زال عنه النور، فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة، على إمكان بالمعنى الأرسطي. وإنما هو بإزاء النور سلب محض. وهذه دعوة مسترقة من الزردستية والأفلاطونية مع اختلاف: ففي الزردشتية: النور والظلمة مظهران لحقيقة كلية واحدة هي الألوهية، وهذا المظهران: هما مجموعة الأرواح الخيرة (أهورامزدا) ومجموعة الأرواح الخبيثة (أهريمان). أي أن هناك مبدئين للوجود: مبدأ للخير وآخر للشر، وهذان المبدءآن يصطرعان والغلبة لمبدأ الخير في النهاية ومن هنا السمة التفائلية التي صبغت الزردشتية. أما عند السهروردي فإن النور والظلام مظهران لحقيقة باطنة إلاّ أن النور هو الذي يعبر عن هذه الحقيقة العقلية الكاملة، أما الظلام فهو عدم نور، هو تلاشي النور، ومن ثم فلا يمكن أن يعد مبدأ وجودياً، وذلك محاولة للتهرب من الثنائية التي هي جوهر الزردشتية. وفي الوقت الذي حصر الفلاسفة الفيض ولم يطلقوه وزعموا أن العقول تسعة، أطلق السهروردي الفيض الذي تصوره على نحو أزلي.

أما كيفية صدور الموجودات عن الله (نور الأنوار – الموجود الأول أو الظاهر الأول) فهي أنه قد انبثق اشراق واحد من نور الأنوار. وهذا الإشراق الأول أو النور الأقرب الحاكم (البَهْمن) الصادر عن الإله هو

عين ما يسميه ابن سينا بالمعلول الأول . وهذا النور الأول على أثر صدوره ينظر إلى باريه وإلى ذاته فيجد نفسه مظلماً (ممكناً فقيراً في نفسه) بالنسبة إلى الإله ، ومن هذا ينشأ البرزخ الأول ، وهو ما يسميه ابن سينا بجسم الفلك الأول ، أو الفلك المحيط وعلى هذا النظام تصدر الأنوار والبرازخ الأخرى . وهذه البرازخ تتحرك بتأثير الأنوار حركة تجعل الأنوار قاهرة البرازخ مقهورة ، وهكذا يظل النور ينتشر نازلاً حتى يعم عالمنا بنفس النهج الذي رأيناه في العالم الأعلى . أي أن كل عقل إنساني يمثل في برزخه العقول العليا في برازخها (١) .

وهكذا يصدر الخلق بعضهم من بعض ، كما يؤخذ السراج من السراج من غير أن ينقص من الأول شيء ابتداءً بنور الأنوار ومروراً بالأنوار القاهرة (العقول أو الماهيات المجرّدة التي لا تدرك بالتعقل بل بالكشف والاتصال والذوق والمشاهدة) وانتهاءً بالأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام .

---

(١) أنظر كوربان : حياة السهروردي ، ص ١٠٤ وما بعدها ، وكتابه الآخر : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص ٣١٤ ، وأيضاً محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية ، ص ٦٨ والدكتور محمد غلاب : التصوف المقارن ، ص ١١٣ .

الفصل الخامس

محيي الدين بن عربي ونظرية وحدة الوجود

٥٦٠ ـ ٦٣٨ هـ : ١١٦٥ ـ ١٢٤٠ م

أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد بن عبد الله العربي الحاتمي الطائي المعروف بالشيخ الأكبر [١] أحد مشاهير الصوفية في الإسلام ، يطلق عليه في الأندلس « ابن العربي » . بالألف واللام ، أما في المشرق فكانوا يطلقون عليه « ابن عربي » . من غير أداة التعريف . تمييزاً بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي . قاضي قضاة إشبيلية المتوفى سنة ٥٤٣ هـ ، وأحد علماء الفقه والتفسير المشهورين وصاحب « أحكام القرآن » .

ولد محيي الدين بـ « مُرْسية » في السابع عشر من رمضان سنة ٥٦٠ هـ

---

(١) عرف ابن عربي بألقاب مختلفة ، فإذا أطلق الشيخ الأكبر في عرف الصوفية فهو المراد ، (الشذرات ٥ / ١٩٠) . ولقبه أبو مدين بـ « سلطان العارفين » (الشعراني، ١ / ١٨٨ ، الترجمة رقم ٢٨٨) ، كما لقبه السهروردي، صاحب عوارف المعارف بـ « بحر الحقائق » (المقري : نفح الطيب ، ٢ / ٣٨٢) . أما كنيته ، فقد كنى هو نفسه وفي كتبه : بأبي عبد الله ، وكذا وردت في معظم المصادر (أنظر ، ابن كثير : البداية والنهاية ١٣/ ١٥٦ الذهبي : لسان الميزان ، ٥ / ٣١٠ رقم ترجمته ١٠٣٨) وأنظر ، دائرة المعارف الإسلامية مادة ابن عربي ، وذكر آخرون أن كنيته أبو بكر ، منهم : الكتبي ، فوات الوفيات، ٢ / ٤٧٨ رقم ترجمته ٤٣٩ ، وابن العماد : الشذرات ٥ / ١٩٠ ، ولقب أيضاً بـ « الشيخ محيى الدين » ولقبه ابن تيمية بـ « مميت الدين » .

المصادف السابع من أغسطس سنة ١١٦٥ م من عائلة اشتهرت بالعلم والتقوى ، وتنتهي في نسبها إلى حاتم الطائي ، فقد كان أبوه علي بن محمد من أئمة الفقه والحديث ، ومن أعلام الزهد والتقوى والتصوف فكانت نشأة الشيخ نشأة تقية ورعة نقية . وعند بلوغه الثامنة انتقل والده إلى « اشبيلية » بعد أن خضعت مرسية لحكم الموحدين ، حيث بدأ ابن عربي دراسته التقليدية ، فقرأ الكتب الأساسية في فروع المعرفة الإسلامية ، منها كتاب « الإمتاع والمؤانسة » لأبي حيّان التوحيدي ، وكتاب « المجالس » للدينوري وكتاب « بهجة الأسرار » للإمام ابن جهضة ، وكتاب « المبتدأ » لاسحق بن بشر ، وكتاب « دلائل النبوة » للإمام الحافظ أبي نعيم ، وكتاب « صفة الصفوة » لابن الجوزي ، وكتاب « مسند الشهاب » لابن سلامة القضاعي ، وكتاب « المسند » للأزرقي و « المسند الكبير » لابن حنبل ، و « السنن » للسجستاني وصحيح البخاري ومسلم وغيرها . وهكذا تلقّى وهو في سن الحدث « تربية أدبية ودينية كاملة » (١) . عمل ابن عربي في شبابه « كاتباً لعدد من حكّام الولايات » (٢) وفي سن مبكرة وفي أثناء مرض ألمّ به رأى رؤيا ، كانت بمثابة نقطة تحول كبيرة في حياته ، حيث انقلب بعدها زاهداً سائحاً وانقطع للعبارة والخلوة » (٣) . قضى بعده ابن عربي ما يقرب من

---

(١) آسين بلاثيوس : ابن عربي حياته ومذهبه ، الترجمة العربية ، ص ٨ ، وأنظر المصادر أعلاه .

(٢) يقول المقري : كتب لبعض الولاة ثم رحل إلى المشرق ، ويقول صاحب الشذرات « وكان يكتب الإنشاء لبعض ملوك المغرب » ويذكر الشعراني عنه « كان يكتب الإنشاء لبعض ملوك العرب ثم تزهد وتعبد وساح ، ١ / ١٨٨ » .

(٣) يقول الشعراني : انه طرقه طارق من الله عز وجل فخرج في البراري على وجهه إلى أن نزل في قبر مكث فيه مدة ثم خرج ، أنظر اليواقيت والجواهر ، ص ٨ ،ويقول ابن العماد في الشذرات « برز منفرداً مؤثراً للتخلي والإعتزال عن الناس ما أمكن ، حتى أنه لم يكن يجتمع به إلا الأفراد ٥ / ١٩٢ » .

عشر سنوات في مدن الأندلس المختلفة وشمالي أفريقيا بصحبة عدد من شيوخ الصوفية أمثال : أبي جعفر العريني ، وأبي يعقوب القيسي ، أحد مريدي الشيخ أبي مدين ، وصالح العدوي المعروف بتنبآته عن الغيب حتى إذا بلغ الثلاثين من عمره انتقل سنة ٥٩٠ ﻫ إلى تونس ليتصل بعبد العزيز المهدوي ، وفي السنة التالية ذهب إلى فاس حيث كتب فيها سنة ٥٩٤ ﻫ كتاب الموسوم بـ « الإسرا إلى مقام الأسرى » ثم عاد إلى تونس سنة ٥٩٨ ﻫ ومن ثم سافر شرقاً إلى القاهرة والقدس ثم اتجه جنوباً إلى مكة حاجاً ، وقد كان لمشاهد البيت الحرام أثرها العميق في نفسه فقد عدها نقطة الإتصال بين عالم الغيب وعالم الشهود [١] . فلازم البيت لسنين يقوم خلالها بالطواف والسعي ، يقضي وقته في الذكر والقراءة ، منعّماً بما كان يرى من رؤيا ومشاهدات ، وفي هذه الأثناء ألف كتابيه « تاج الرسائل » و« روح القدس» ، وبدأ سنة ٥٩٨ بكتابة مؤلفه الضخم« الفتوحات المكية » وهنا أيضاً بدأ مناجاته مع « النظام » ابنة مكين الدين أبي شجاع زاهد بن أبي الرجاء الأصفهاني ، إمام مقام ابراهيم ، وكانت عين الشمس النظام – كما يقول ابن عربي – من « العالمات العابدات ، السائحات الزاهدات ، فأطلق عليها لقب « شيخة الحرمين » وجمع هذه المناجاة في ديوان سمّاه « ترجمان الأشواق » [٢] .

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « ابن عربي » .

(٢) يقول ابن عربي عن علاقته بالنظام « لما نزلت مكة سنة خمسمائة وثمان وتسعين الفيت بها جماعة من الفضلاء ... ولم أر فيهم مع فضلهم مثل الشيخ ؛ العالم الرباني الإمام بمقام ابراهيم – عليه السلام – نزيل مكة : مكين الدين ابي شجاع ... وكان لهذا الشيخ – رضي الله عنه – بنت عذراء طفيلة ، هيفاء تقيد النظر وتزين المحاضر وتحير المناظر تسمى بالنظام ، من العابدات العالمات السائحات الزاهدات ، شيخة الحرمين ، فراعينا في صحبتها كريم ذاتها مع ما انضاف إلى ذلك من صحبة العمة والوالد ، فقلدناها من نظمنا في هذا الكتاب أحسن القلائد » ، أنظر مقدمة : ترجمان الأشواق ، ص ٧–٨ وقد أنكر فقهاء حلب عليه شعره ، وقالوا : =

وفي سنة ٥٩٨ هـ التقى في مكة بجماعة من صوفية بلاد الأناضول جاؤا لأداء فريضة الحج من قونية وملطية تحت أمرة الشيخ مجد الدين إسحق القونوي ، الذي كان يقيم ، وقتئذ في سورية ، فرافقهم ابن عربي في عودتهم عبر بغداد والموصول – حيث قضى فيهما شهوراً – ووصل ملطية في ذي القعدة من سنة ٦٠١ هـ (حزيران – تموز ١٢٠٥ م) ؛ وكان سلطان قونية « كي خسرو » المخلوع قد عاد لتوه إلى عرشه ، فدعى مجد الدين ليلحق به بصحبة الشيخ ابن عربي حيث أكرم وفادتهما وأغناهما بالخلع والهدايا [١] . .

وفي السنين التالية نجد الشيخ الأكبر متنقلاً بين القدس والقاهرة ومكة ، وفي سنة ٦٠٦ هـ عاد إلى قونية ثانية حيث ألف فيها كتابه « رسالة الأنوار » وفي سنة ٦٠٨ عاد إلى بغداد ، ربما بصحبة الشيخ مجد الدين القونوي الذي أرسل إلى دار الخلافة ليعلمها بإعتلاء « كي كاووس » السلطنة ، وإلى هذا الحاكم الجديد وجّه ابن عربي رسالة ذات قيمة عملية في مسائل الشريعة . ثم ذهب إلى سيواس حيث تنبأ باستعادة انطاكية من قبل كي كاووس ، وبعد سنة ٦١٢ استقر به المقام في ملطية ، وهنا ولد له ابنه سعد الدين محمد (٦١٨ هـ) ، وهنا أيضاً تزوج من أرملة الشيخ مجد الدين [٢] .

= « ان الشيخ انما يريد غزلا حقيقياً بفتاة حقيقية وأنه يخفي مراد الأصل ، فلما ان جاء هذا النبأ إلى ابن عربي حتى شرع في شرح ديوانه شرحاً يوضح كيف يصاغ القول بعبارات الغـزل والتشبيب ، حين يكون المقصود هو : الأسرار الالهية » ، أنظر الدكتور زكي نجيب محمود : « طريقة الرمز عند ابن عربي » ، في ديوانه : ترجمان الأشواق ، الكتاب التذكاري ، الفصل الثالث ، ص ٧٢ .

(١) الفتوحات ، ٣ / ١٢٦ المقري ، ٢ / ٣٨٤ .

(٢) يرى الأستاذ أحمد آتش أن زواج الشيخ من أرملة شيخة ووالدة تلميذه وشارحة صدر الدين القونوي أمر مشكوك فيه أنظر : دائرة المعارف الإسلامية ، مادة « ابن عربي » .

ولسنا على علم بالأسباب التي حملت الشيخ على ترك بلاد الأناضول ليستقر به المقام نهائياً بدمشق ابتداء من سنة ٦٢٧ هـ . وهنا دارت حوله الشبهات والتهم ووجه نحوه الفقهاء سهام النقد والتجريح بل التكفير والزندقة ، وقد وجد الشيخ ملاذاً له عند عائلة « ابن زكي » (١) وأفراد من الاسرة الأيوبية الحاكمة ، ثم قضى أيامه في القراءة والبحث والتدوين والتعليم ، وفي سنة ٦٢٧ بدأ بكتابة أهم آثاره الفلسفية والصوفية : فصوص الحكم ، ومكملاً بعده كتابه الموسوعي الضخم « الفتوحات المكية » .

توفي الشيخ الأكبر في دار القاضي محمد الدين بن الزكي في ٢٨ ربيع الثاني سنة ٦٣٨ هـ المصادف ١٦ نوفمبر ١٢٤٠ م ودفن في مقبرة العائلة على سفوح جبل قاسيون ، وعند عودة السلطان سليم الأول العثماني من حملته إلى مصر سنة ٩٢٣ هـ؛ أعاد بناء ضريح الشيخ وأنشأ إلى جواره مسجداً وتكية ، وصدر بالمناسبة فتوى من ابن كمال باشا زاده تشهد ببراءته مما اتهم به وتشيد بمقامه (٢) .

ابن عربي بين خصومه وأنصاره :

اختلف المؤرخون في تقدير عقيدة الشيخ محيي الدين ومذهبه اختلافاً شديداً حتى انقسموا إلى معسكرين يصعب الجمع بينهما . ومرد هـذا الاختلاف – في نظرنا – إلى أن الشيخ كان شديد التناقض فيما يكتب ، كثير التقلب بين الإلتزام بالشرع وحدوده مرة ، وتجاوز ما تعارف عليه

---

(١) المقري : المصدر السابق ، ابن كثير المصدر السابق .

(٢) النبهاني : جامع كرامات الأولياء ، ١ / ١٢١ ، حيث يقول : « وقد صح عنه – رضي الله عنه – أنه ذكر في بعض كتبه الجفرية وأظنه(الشجرة النعمانية)هذه العبارة إذا دخل السين في الشين ظهر قبر محيى الدين ، وكان دخول السلطان سليم إلى الشام سنة ٩٢٣ هـ » .

الفقهاء والعلماء من رسوم الدين وحدوده مرة أخرى . ولأن ابن عربي صوفي أصالة « يأخذ بمنهج التصوير العاطفي والرمز والإشارة والإعتماد على أساليب الخيال في التعبير باعتبار أن ما يعالج من المسائل يستعصي على العقل غير المؤيد بالذوق أن يدركها ، ويستعصي على غير اللغة الرمزية أن تفصح عن أسرارها » [1] ، فقد تفاوت الناس في فهم مقاصده : هل المراد من أقاويله ظواهرها البادية أو أن الأمر يحتاج إلى فهم أشمل وأدق لا يكون إلا بالتأويل والتفسير باعتبار أن ما يقوله من « متشابه القول » [2] الذي لا يستقيم فهمه إلا بضروب من التأويل ، ولعل إلى هذا الإزدواج في لغة التعبير أشار المؤرخون عندما وصفوه بأنه «ظاهري المذهب في العبارات ، باطني النظر في الإعتقادات» [3] . يضاف إلى ما سبق أن الشيخ الأكبر رغبة في إخفاء مذهبه في وحدة الوجود وخوفاً من التصريح به في صورة واضحة متكاملة في كتاب أو جزء من كتاب خشية اعتراض المعترضين وانكار المنكرين : « فقد أذاعه مشتتاً بين ثنايا التفصيل ، مختلطاً بمسائل الفقه والحديث والكلام والتفسير وغيرها ... وليس من شك في أنه تعمد هذا التشتيت لعناصر مذهبه إمعاناً في إخفاء حقيقته الكاملة وضنّاً به على مَنْ ليس أهلاً له » [4] ولو شرح : « مذهبه بلغة واحدة لوضحت معانيه وارتفع الشك في أمره » [5] وصار من السهل على الباحث أن ينتهي في شأنه إلى حكم محدد ودقيق .

---

(١) أبو العلا عفيفي : مقدمة « فصوص الحكم » ، ص ٩ .

(٢) ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ، ٥ / ٣١٠ .

(٣) المقري ، المصدر السابق ، ٢ / ٣٦٢ ، وابن حجر : المصدر السابق ، وأنظر ، الكتبي : الوافي بالوفيات ، ٢/ ٤٧٨ .

(٤) الدكتور أبو العلا عفيفي : « ابن عربي في دراساتي » مقالة « في الكتاب التذكاري » ، ص ١٦ .

(٥) المصدر السابق ، ص ١٣ ، وأنظر : مقدمة الفصوص .

ولهذه الأسباب نرى المؤرخين له يقفون منه أحياناً موقف الحيرة ، يقول ابن حجر عنه : « قال أشياء عدّها طائفة من العلماء مروقاً وزندقة ، وعدّها طائفة من العلماء من إشارات العارفين ورموز السالكين ، وعدّها طائفة من متشابه القول ، وإن ظاهرها كفر وضلال ، وباطنها حق وعرفان »[١] . وقال المناوي في طبقات الأولياء : « وقد تفرق الناس في شأنه شيعاً ، وسلكوا في أمره طرائق قدداً . فذهبت طائفة إلى أنه: زنديق لاصدّيق ، وقال قوم : إنه واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء ، وصار آخرون إلى اعتقاد ولايته ، وتحريم النظر في كتبه »[٢] .

وهكذا نجد الشيخ يؤكد تارة الإلتزام بظواهر الشرع وحدوده ويردّ كل حقيقة لا ترتبط بالشريعة أصلاً ، فيقول : « إياك أن ترمي ميزان الشرع من يدك في العلم الرسمي ، بل بادر إلى العمل بكل ما حكم به وإن فهمت منه خلاف ما يفهمه الناس ، مما يحول بينك وبين امضاء ظاهر الحكم فلا تعول عليه ، فإنه مكر إلهي بصورة علم إلهي من حيث لا تشعر . ثم قال : « **وأعلم إن تقديم الكشف على النص ليس بشيء عندنا** ، لكثرة اللّبس على أهله ، وألاّ فالكشف الصحيح لا يأتي قط إلا موافقاً لظاهر الشريعة ، فمن قدّم كشفه على النصّ فقد خرج عن الإنتظام في سلك أهل الله ولحق بالأخسرين أعمالاً »[٣] . ويقول في الفتوحات : « وكل مجاهدة وخلوة **وتصفية نفس على غير شريعة ولا مؤمن بها** ، على ما هي عليه في نفسها ، فإن العلم الذي يكون عليه ويجده عند هذا الإستعداد ،

---

(١) ابن حجر : المصدر السابق .
(٢) ابن العماد الحنبلي : الشذرات ، ٥ / ١٩٢ ، وأنظر : جامع كرامات الأولياء ، ص ١١٩ .
(٣) اليواقيت والجواهر ، ص ٣١ .

ليس بعلم ميراث ، ولا للحق اليه نظر نبي ... »[١] . ويقول في مكان آخر : « فأصل رياضتنا ومجاهدتنا ، وجميع أعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا **إنما كان من عملنا بالكتاب والسنة** ، وفيضنا روحاني إلهي لكوننا سلكنا على طريقة الهيئة تسمى شريعة ، فأوصلتنا إلى المشرع ، وهو الله تعالى ، لأنه جعله طريقاً إليه[٢] .

ومرة أخرى نراه يقول أن العارف الذي ارتفعت عنه الحجب والأستار ووصل إلى مقام المشاهدة وارتقى درجات اليقين ، في حل أن يرتبط بالدين ورسومه ، لأنها قيود لا تربط العارفين ، ولأنها أستار تحجب الحق عن العارف ، فيقول : « فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص ، وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها فإن الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عقد دون عقد :

عقد الخلائق للإله عقائدا وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه[٣]

ثم نرى الشيخ مرة يؤكد عقيدة التوحيد ويقررها حتى يبدو من خلال ما تقرأ له من نصوص : « يرينا كل البراءة من فكرة (وحدة الوجود)

---

(١) أنظر مقالة الدكتور محمد غلاب : المعرفة عند محيي الدين بن عربي ، الكتاب التذكاري ، ص ١٩٨ .

(٢) الفتوحات المكية ، ٢ / ٢١٤ ، ولعل تمسك ابن عربي بالشريعة على هذا النحو هو ما جعل ابن تيمية ، وهو أشد خصومه ، يعترف له بأنه أقرب متفلسفة الصوفية للإسلام لأنه « يقرر الأمر بالشرائع ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات ، أنظر : الرسائل والمسائل ، ١ / ١٧٦ .

(٣) فصوص الحكم ؛ حكمة أحدية في كلمة هودية ، ص ١١٣ . وأنظر الديوان ، ص ٢٥٣ ، حيث يقول :

فالق الله بكل عقد لا تقف مع واحد فيفوت عنك فتندم

نقياً من مبدأ الحلول وأن عقيدته من أتم العقائد تنزيهاً لله وأجلها تقديساً له ، وأبعدها عن نسبة أقل الشوائب إلى ذاته تعالى » [١] . فيقول في باب الأسرار : « أنت أنت وهو هو ، فإياك أن تقول كما قال العاشق (الإشارة إلى الحلاج) (أنا من أهوى ومن أهوى أنا) فهل قدر هذا أن يرد (العين) واحدة ، لا والله ما استطاع فإنه جهل ، والجهل لا يتعقل حقاً ... إياك أن تقول أنا هو ، وتغالط ، فإنك لو كنت هو لأحطت به ، كما أحاط تعالى بنفسه ... لو صحّ أن يرقى الإنسان عن إنسانيته ، والملك عن ملكيته ويتحد بخالقه تعالى لصح انقلاب الحقائق وخرج الإله عن كونه إلهاً ، وصار الحق خلقاً ، والخلق حقاً ، وما وثق أحد بعلم ، وصار المحال واجباً ، فلا سبيل إلى قلب الحقائق أبداً » [٢] . وهكذا يؤكد بوضوح الثنائية في الوجود وإن الرب تعالى لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً حتى إذا قرأت « الفصوص » و « الفتوحات » قراءة مستفيضة خرجت من دراستك لهما إلى أن الرجل « يقرر قضية وحدة الوجود في صراحة وجرأة لا مواربة فيهما » [٣] ، في مثل قوله : « سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » :

يا خالق الأشياء في نفسه — أنت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه — فيك فأنت الضيق الواسع [٤]

ولا خلاف في أن القول بوحدة الوجود يناقض بإخلاص التصور الديني

---

(١) الدكتور محمد غلاب : المعرفة عند محيي الدين بن عربي ، الكتاب التذكاري ، ص ٢٠٤ .

(٢) الفتوحات المكية ، باب الأسرار ، ص ٩٩ .

(٣) أبو العلا عفيفي : ابن عربي في دراساتي ، الكتاب التذكاري ، ص ١٥ .

(٤) فصوص الحكم ، ص ٨٨ (الفص الإسحاقي) . وأنظر تفصيل الأمر عند الكلام عن مذهبه .

المستقيم الذي يقيم فصلاً تاماً وحاداً بين الله تعالى والعالم ويمنع تجاوز هذا الفصل بدعوى الحلول والاتحاد أو القول بوحدة الوجود ، كما سبق بيانه .

وهكذا فليس غريباً أن نجد الناس في شأنه مختلفين أشد ما يكون الاختلاف ، فئة رمته بالكفر والزندقة واتهمته بالكذب والاستخفاف بالشريعة والوضع من النبوة ، وإنه شيخ سوء شيعي كذاب ، أثرت فيه الخلوات والجوع فساداً وخيالاً وطرف جنون ، يدعي الشعبذة والسحر ويزعم أنه يحفظ اسم الله الأعظم ، ويعرف الكيمياء بطريق المنازلة والكسب » [1] . وفئة ثانية ترى فيه الشيخ الكامل ، والعارف الرباني ، فهو بحر الحقائق ، وسلطان العارفين ، وشيخ الطريقة حالاً وعلماً ، وإمام الحقيقة ، فعلاً واسماً ، ومحيي المعارف حقيقة ورسماً ، غلب عليه التوحيد فصار له علماً وخلقاً وحالاً ، فهو واسطة عقد الأولياء ورئيس الأصفياء ، إنه المجتهد الكامل والمرشد الفاضل [2] .

كتبة ورسائله وأثره :

ترك الشيخ محيي الدين من المؤلفات « ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق كل لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير ، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة » [3] . والحق فإنه من أكثر الصوفية

---

(١) من أشهر من ذهب إلى اتهامه : جمال الدين بن الخياط اليمني ، وابن تيمية ، والبقاعي والسبكي وابن خلدون وآخرون .

(٢) ومن مشاهير المنتصرين له : شيخ الإسلام ابو يحيى زكريا الأنصاري ، والفيروزابادي صاحب القاموس وجلال السيوطي ، والشعراني ، والعبد الخاقاني ، أنظر كتاب : «البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر» للشيخ محمد رجب حلمي ، وأنظر أيضاً : الأستاذ عباس العزاوي محيي الدين بن عربي وغلاة الصوفية الكتاب التذكاري ، ص ١٣١ – ١٤٩ .

(٣) أبو العلا عفيفي : مقدمة فصوص الحكم ، ص ٦ .

تصنيفاً وتأليفاً ومن أخصبهم عقلاً وأوسعهم خيالاً وأغزرهم علماً .

وقد اختلف الباحثون في حصر مدوناته ومؤلفاته ورسائله ، ومن أشهر من تعرض لوضع قائمة كتبه في العصر الحديث : —

١ — بروكلمان : الذي ذكر له نحواً من مائتين وتسع وثلاثين كتاباً ، ربما بعضها جاء مكرراً بسبب تشابه أسمائها ، وهذا الفهرست — كما يقول الأستاذ آتش — ناقص ومبتور ، إذ لم يكن في استطاعة بروكلمان التعرف على ما في مكتبات اسطنبول والأناضول من الكتب التي ألفها ابن عربي ، والتي ما زالت بحاجة إلى البحث والاستقصاء [١] .

٢ — فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعده الأستاذ كوركيس عواد ونشره في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، وتضم قائمة كتبه هذه نحواً من مائتين وثمان وأربعين مؤلفاً ، ما بين مخطوط ومطبوع وما بين مدونات ضخمة ورسائل قصيرة ، وقد عدها الباحثون بدورها ناقصة هي الأخرى[٢].

٣ — فهرست مؤلفات ابن عربي الذي أعدّه ونشره الدكتور أبو العلا عفيفي بمجلة كلية الآداب بالإسكندرية ، اعتماداً على الوثيقة التي وضعها ابن عربي نفسه لمؤلفاته سنة ٦٣٢ هـ . وقد صدرت هذه النشرة مع مقدمة نقدية وتصنيف للمؤلفات بحسب تواريخ تأليفها وبحسب مادتها ، وهي خلاصة عربية لدراسة بالإنكليزية قدمها المؤلف إلى مؤتمر المستشرقين الثالث والعشرين الذي انعقد بكمبردج سنة ١٩٥٤ . ويضم هذا الفهرست مائتين وتسع وثمانين كتاباً [٣] .

---

(١) بروكلمان : تاريخ الأدب العربي ، ١ / ٥٧١ ، الملحق ١ / ٧٩١ أيضاً : دائرة المعارف الإسلامية ، وقارن ، النبهاني : المصدر السابق ، ١ / ١١٩ وما بعدها .

(٢) مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، العدد ٢٩ لسنة ١٩٥٤ ، ص ٣٤٤ — ٣٥٩ ، العدد ٣٠ لسنة ١٩٥٥ ، ص ٥٣٧ — ٥٣٦ .

(٣) ابن عربي في دراساتي ، الكتاب التذكاري ، ص ٢١ .

والمعروف أن هذه الفهارس تعتمد أصلاً على القائمة التي وضعها ابن عربي نفسه لمدوناته وتآليفه وذلك استجابة لطلب أحد تلامذته ومريديه، والتي ظلت قائمة في صورتين اثنتين، **أحدهما**: الفهرست الذي وضعه تلميذه وربيبه وشارحه الشيخ صدر الدين القونوي، وهو ما يزال مخطوطاً [1]، **وثانيهما**: صورة الإجازة العلمية التي منحها الشيخ محيي الدين للملك العادل سنة ٦٣٢ هـ، وهي الصورة التي اعتمدها الدكتور عفيفي في نشره لفهرست مؤلفات ابن عربي.

ويبدو بالمقارنة والموازنة بين هذه الفهارس المنشورة وبين ما نسبه المؤرخون له من الكتب والرسائل [2]، أن ابن عربي ألّف ما لا يقل عن أربعمائة كتاب ورسالة على أقل تقدير، انتهت بعد وفاته إلى صدر الدين القونوي الذي أوقفها بدوره على المكتبة التي أنشئت بقونية، ومع إعفاء الزمن على بعض هذه الكتب فإن أغلبها لا تزال محفوظة بمكتبة «يوسف آغا» بقونية وكذا في بعض مكتبات تركية الأخرى.

وأول ما يستفاد من هذه الفهارس تنوع إهتمامات الشيخ الأكبر وأنها لم تكن محصورة بدائرة التصوف الإسلامي فحسب، بل جاوزتها إلى سائر دوائر المعرفة الإسلامية الأخرى من التفسير والحديث والفقه والكلام وعلم الأصول، منها على سبيل المثال لا الحصر: كتاب مختصر صحيح مسلم، وكتاب مفتاح السعادة الذي جمع فيه الأحاديث التي أوردها البخاري ومسلم، ومختصر كتاب المحلّى لابن حزم الأندلسي الظاهري، أما أشهر مؤلفاته الصوفية فهي:

---

(١) دائرة المعارف الإسلامية، مادة: ابن عربي للأستاذ أحمد أتش.

(٢) ذكر صاحب نفحات الأنس أنه ترك ٤٠٠ مؤلف، أما الشعراني فيذهب إلى أنه كتب ما لا يقل عن ٥٠٠ كتاب.

١ ــ الفتوحات المكية :

وله نسخ مخطوطة ، ونشر مرات نشرات عادية من غير تحقيق ونقد. ألّفه بمكة المكرمة سنة ٥٩٨ ﻫ وانتهى من فراغها سنة ٦٢٩ . والكتاب في ستة فصول ، موزعة على خمسمائة وستين باباً ، عرض فيه عقائد الصوفية في أوضح صورة ، وجمع فيه أشتاتاً من المعارف تمثل الثقافة الإسلامية بأوسع معانيها ، وحشدها جميعاً لخدمة التصوف ، إنه بحق : موسوعة جامعة للثقافة الإسلامية في مختلف نواحيها ، فيها علم وفلسفة ، وقصص وتاريخ وتفسير وحديث ، وأدب وسلوك وتأملات ومكاشفات وهو ــ دون نزاع ــ أكبر مؤلف عربي عن التصوف وصلنا . وهو يقرر في أكثر من مناسبة بأن ما كتبه : « إنما هو من إملاء إلهي ، وإلقاء رباني ، ونفث روحاني (١) ، وانه مما فتح الله سبحانه وتعالى به عليه عند طوافه بالبيت ، ثم يقول : « وأعلم أن ترتيب أبواب الفتوحات لم يكن عن اختيار ولا من نظر فكري ، وإنما الحق تعالى يملي لنا على لسان ملك الإلهام جميع ما نسطره » (٢) ، والفتوحات بالنسبة للصوفية المتأخرين مصدر مهم استمدوا منه مادتهم فكان مجالاً للشرح والتعليق والاختصار فقد كتب عبد الكريم الجني (ت ٨٣٢ ﻫ) شرحاً للمستغلق من تعبيراته ، وله مختصرات كثيرة أهمها : « لواقح الأنوار القدسية في بيان قواعد الصوفية » و « الكبريت الأحمر » ، للشيخ عبد الوهاب الشعراني المتوفى سنة ٩٧٣ ﻫ .

---

(١) الفتوحات المكية ، الباب ٣٧٣ . وشبيه بهذا قول السهروردي الحلبي اذ يقول : « وقد ألقاه النافث القدسي في روعي في يوم عجيب دفعة ، وإن كانت كتابته (حكمة الأشراق) ما اتفقت إلا في أشهر لموانع السفر» ، أنظر : حكمة الإشراق ، ص ٢٥٩ .

(٢) الفتوحات المكية ، الباب ٤٨ .

٢ ـ فصوص الحكم :

وهو مختصر لتعاليم الأنبياء ويقع في ثمانية وعشرين فصلاً ابتداء بآدم ـ عليه السلام ـ وانتهاء بمحمد ـ صلوات الله عليه وسلامه ـ . ذكر أن النبي ﷺ نفثه في روحه بدمشق في رؤيا رآه سنة ٦٢٧ هـ قال في مقدمته : « رأيت رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في مبشرة أريتها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرون وستمائة بمحروسة دمشق وبيده كتاب ، فقال لي : هذا كتاب « فصوص الحكم » خذه وأخرج به إلى الناس ينتفعون به ، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا . كما أمرنا ، فحققت الأمنية ، وأخلصت النيّة ، وجرّدت القصد والهمّة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّه لي رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ من غير زيادة ولا نقصان »[١] .

وقد نشر الدكتور أبو العلا عفيفي الفصوص نشراً متقناً مع مقدمة ممتازة وشرح مطول لرموزه وتعبيراته . وللكتاب ترجمة انكليزية مختصرة بعنوان « حكمة الأنبياء » لصاحب خواجه خان (مدراس ١٩٢٩) وترجمة فرنسيـة لبركهـارت « La Sagesse des Prophéze » (باريس ١٩٥٥) ، وترجمة ثالثة تركية ظهرت في سلسلة : « شرق إسلام كلاسيك له ري » للأستاذ نوري كنج عثمان ، اسطنبول ١٩٥٢ . وللفصوص شروح عدة بلغت اثنين وعشرين شرحاً ، كما يذكر حاجي خليفة ، وخمسة وثلاثين شرحاً كما يذكر بروكلمان ، وأشهر هذه الشروح : شرح ابن العربي « مفتاح الفصوص » ، وشرح صدر الدين القونوي :

---

(١) فصوص الحكم ، ص ٤٧ ، نشرة الدكتور عفيفي .

« الفكوك في مستندات حكم الفصوص » ، وشرح عفيف الدين التلمساني ، وعبد الرزاق القاشاني وغيرهم ، وشروح بالفارسية لعبد الرحمن جامي . ولغة الفصوص وتعبيراته ونظرياته – كما يقول الأستاذ نيكلسون – « صعبة الفهم ، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها لأن لغته إصطلاحية خاصة مجازية معقدة في معظم الأحيان ، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها ولكننا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال علينا فهم كتابه ، واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه وبمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض »[1] . أما قيمة الكتاب فتظهر في : « عرضه الملخّص لمذهب وحدة الوجود ، تلخيصاً محكماً متسق الأجزاء ، وهو عرض لا نكاد نظفر به كاملاً في كتاب آخر له ، كما لا نظفر بمثله في كتب غيره من الصوفية الذين سبقوه أو أتوا من بعده »[2] .

٣ – الإسرا إلى مقام الاسرى ، ألّفه في نثر مسجوع ، وفيه يصف معراجه الروحي من عالم الحس والمادة إلى الحضرة الإلهية ، وله عدة شروح .

٤ – محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار .

٥ – كلام العبادلة ، في أقوال بعض المشايخ تخيلهم ابن عربي وسماهم بالعبادلة .

٦ – تاج الرسائل ومنهاج الوسائل .

٧ – مواقع النجوم ومطالع أهلّة الأسرار والعلوم ، وهو في قواعد أهل الطريقة .

---

(١) نيكلسون ، عن الدكتور عفيفي : ابن عربي في دراساتي ، ص ٥ – ٦ .

(٢) الدكتور أبو العلا عفيفي : مقدمة فصوص الحكم ، ص ٨ .

٨ – روح القدس في مناجاة النفس .

٩ – ترجمان الأشواق وشرحه : كشف الذخائر والأعلاق وقد ترجمه نيكلسون إلى الإنكليزية مع قسم من الشروح .

١٠ – خلع النعلين .

١١ – حلية الابدال .

١٢ – الأمر المحكم المربوط فيما يلزم أهل الطريق من الشروط .

١٣ – التدبيرات الإلهية .

١٤ – كُنْه ما لا بد للمريد منه .

وهكذا استطاع ابن عربي – بما ألف وكتب – أن يؤثر في التصوف الإسلامي منهجاً ومعرفة وسلوكاً وقد تعدى أثره المشرق العربي إلى فارس عن طريق عبد الرحمن جامي الشاعر الفارسي المعروف الذي كتب شروحاً وتعليقات على مؤلفات ابن عربي ، منها شرح الفصوص بالعربية وشرح آخر بالفارسية ، « شرح نقش الفصوص » ، كذلك امتد أثره إلى بلاد الأناضول من خلال كتابات الشاعر الصوفي جلال الدين الرومي وتلاميذه وشراحه ومريديه الذين حاولوا فهم ديوانه « مثنوي ومعنوي » في ضوء الفصوص وعلى طريقته ، وهكذا استطاعت شخصية ابن عربي الفذة أن تجذب اليه عدداً من التلاميذ المعجبين به تأثروا به وأخذوا عنه ، فتألفت منهم طريقة صوفية عرفت فيما بعد باسم « الطريقة الأكبرية » لم يكتب لها الإنتشار الواسع بين جماهير الناس كما انتشرت طرق صوفية أخرى معاصرة لها ولاحقة لها : كالقادرية والرفاعية والبدوية والشاذلية والنقشبندية ، وذلك بسبب اتهام الفقهاء له ، في حياته وبعد مماته [1] .

---

(١) الدكتور أبو الوفاء التفتازاني : الطريقة الأكبرية، الكتاب التذكاري ، الفصل الثاني عشر ، ص ٢٩٥ – ٣٥٣ .

فلسفته الصوفية : مذهب وحدة الوجود .

pan - Theism (The Unity of Existence)

فلسفة ابن عربي الصوفية تتجه إلى بيان قضايا ثلاث تتشابك في مجموعها وتتشعب عن مشكلة رئيسية شغلت فكره ، وجهد هو من أجل توضيحها في صورة مذهب فلسفي متماسك الأجزاء أعني مذهب وحدة الوجود ؛ وما تفرع عنه من القول بوحدة الأديان وقدم النور المحمدي .

ولقد سبقت الإشارة إلى جوانب من مذهبه في القول بوحدة الأديان وقدم النور المحمدي ويهمنا الآن تبسيط الكلام في مذهبه في الوحدة المطلقة ، تلك القضية التي — كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي — : « ملكت عليه زمام تفكيره ؛ فصدر عنها وعاد إليها ، في كل ما قاله وما أحس به » [1] .

ومذهب الوحدة المطلقة لم يكن له وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي ، فهو الواضع لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه ، والمصور له بتلك الصورة النهائية التي أخذ بها كل من تكلم في هذا المذهب من المسلمين من بعده ، « فقد قرر المذهب في صورته النهائية ووضع لها مصطلحاً صوفياً كاملاً استمده من كل مصدر وسعه أن يستمد منه كالقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة ، والغنوصية المسيحية ، والرواقية ، وفلسفة فيلون اليهودي ، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية الباطنية والقرامطة وأخوان الصفا ومتصوفة الإسلام المتقدمين عليه » [2] . ولهذا صار أيضاً من العسير أن

---

(١) أبو العلا عفيفي : مقدمة الفصوص ، ص / ٢٤ .

(٢) المصدر أعلاه ، ص ٧ ، وأنظر مقالته : « من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية » ، مجلة كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٣٣ . وقد فصل المتأخرون في مذهب وحدة الوجود خصوصاً فلاسفة ايران من امثال الملا صدر الدين الشيرازي في « الشواهد الربوبية » وحيدر العاملي في « جامع الأسرار ومنبع الأنوار » وغيرهم .

يربط المذهب بجهة دون أخرى ، كما ادعى فون كريمر ، حيث ربط القول بوحدة الوجود بأصول بوذية ، وكما فعل « مرغليوث » حين زعم بأن البحث النظري في عقيدة التوحيد كاف في تفسير نشأتها وتطورها ، وكما فعل « ميركس » حيث انتهى إلى أن مذهب وحدة الوجود في الإسلام يونانية في الصميم ، وأنها مستمدة من الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس الأريوفاغي (١) .

والقول بوحدة الوجود ، كمذهب في الميتافيزيقا يحاول تفسير الوجود ، قديم جداً ، وقد عرف الفكر الفلسفي صوراً وأشكالاً مختلفة متنوعة منه ، وهذه الأشكال المختلفة للمذهب تتخذ في الأساس احدى صورتين :

الأولى : صورة الإعتقاد بأن الله هو الطبيعة ، فالحق هو الجامع لكل شيء في نفسه الحاوي لكل وجود ، الظاهر بصورة كل موجود يتخلل ويسري في كل صور وأشكال الموجودات . وبناء على هذا تستحيل الطبيعة إلى مجرد وهم وحلم وخيال يخترعه العقل ، ويصير وجودها كوجود الظلال بالنسبة لأشخاصها وصور المرايا بالنسبة للمرئيات ، وهكذا لا يكون للعالم المادي المتكثر وجود حقيقي منفصل قائم بذاته بل باعتبار أنه : إما وجوه وتجليات عقلية « للجوهر الكلي » أو صفات وأحوال « للكل الالهي الواحد » . وتغدو الألوهية الحقيقة الكلية المطلقة الأزلية الأبدية التي تستوعب الكون كله . فكل الأشياء في العالم واحد ، والله هو الكل في الكل . وتعرف هذه الصورة من المذهب بـ « نفي العالم – Acosmism » . وهي صورة موغلة في الروحانية الخالصة ، وهذا اللون من القول بالوحدة

---

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ، ص ٧٣ وما بعدها ، وأنظر : دائرة معارف الدين والأخلاق ، « الصوفية » ، ص ١٢ ج ١٢ .

المطلقة مذهب لا يؤمن بالخلق أصلاً سواء اتخذ الخلق صورة : الخلق الإبداعي دفعة واحدة (الخلق من العدم على مذهب المتكلمين) أم صورة : الخلق الفيضي المتدرج في الكمال (على مذهب الفلاسفة الفيضيين) أم بالتولد الذاتي ، ذلك لأن كل تصور للخلق ينتهي بداهة إلى القول بطرفين للوجود : الخالق والمخلوق ، وهو أمر هنا لا ينسجم مع القول بوجود واحد مطلق ، بل ومناقض له أصلاً (١) .

والثانية : وهي الصورة المقابلة للوحدة الروحية المطلقة، وفيها تغدو الألوهية اسماً على غير مسمى ، وينحصر الوجود فيما يتناوله الحس ، وتقع عليه التجربة ، ويصبح العالم المادي هو « الكل الواحد الحقيقي » ولا شيء سواه. وتعرف هذه الصورة في الفكر الفلسفي بـ « pan - cosmism » أو « Naturalism » (٢) .

ومذهب الشيخ الأكبر من صور النوع الأول فهو روحاني خالص ينكر العالم الظاهر ولا يعترف بالوجود الحقيقي إلا لله الحق ، أما الخلق فظل للوجود الحق ولا وجود له بذاته . وقد جاء ابن عربي بمذهبه في الوحدة المطلقة مشتتاً بين ثنايا « كتبه ورسائله » لا سيما « الفتوحات المكية » وفي « الفصوص » ، وذلك مخافة عرضه في صورته المتكاملة دفعة واحدة في كتاب أو جزء من كتاب تحاشياً لسخط الفقهاء واتهامهم ، فيقول في الفتوحات : « وأما التصريح بـ (عقيدة الخلاصة) فما أفردتها على التعيين لما فيها من الغموض لكن جئت بها مبددة في أبواب هذا الكتاب مستوفاة ، مبينة . لكنها ـ كما ذكرنا ـ متفرقة فمن رزقه الله الفهم فيها يعرفه

---

(١) أنظر دائرة معارف الدين والأخلاق ، مادة : وحدة الوجود : pan -Theism

(٢) المصدر السابق .

أمرها ، ويُميزها عن غيرها ، فإنها العلم الحق والقول الصدق وليس وراءها مرمى »[١] .

وهكذا يرى ابن عربي ألاّ موجود إلاّ الله ، فهو الوجود الحق ، والوجود المطلق ، وجوده أزلي أبدي ، بل هو الوجود كلّه ولا موجود سواه : « وقد ثبت عند المحققين أنه ما في الوجود إلا الله ؛ ونحن إنْ كنّا موجودين فإنما كان وجودنا به فما ظهر من الوجود بالوجود إلاّ الحق ، فالوجود الحق وهو واحد فليس ثمّ شيء هو له مِثْلٌ ، لأنه لا يصحّ أن يكون ثمّ وجودان مختلفان أوْ متماثلان »[٢] ، إن الحقيقة الوجودية واحدة لا كثرة فيها ولا تعدد ، والكثرة التي تشهد بها الحواس ، انما هي مجرد صور ومجال تتجلى فيها الصفات الإلهية ، أو أوهام يخترعها العقل ، وليس ثمة فرق بين الحق والخلق ، اللهم إلا بالإعتبار والجهة ، فالله حق في ذاته ، وخلق من حيث صفاته ، وهذه الصفات نفسها عين الذات ، وبذا يجتمع الواحد والكثير والقديم والحادث ، والباطن والظاهر ، يقول ابن عربي : « سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها » :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتــبروا — وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا
جمّع وفرّق فان العين واحـــدة — وهي الكثيرة لاتبقي ولا تذر[٣]

---

(١) الفتوحات المكية ، ١ / ٤٧ .

(٢) فصوص الحكم : الفص الادريسي ، ص ٧٩ ، وأنظر الفتوحات ، الباب ٢٢٢ حـ : ٢ ص ٥١٧ . ويكرر ابن عربي هذا المعنى في ديوانه مراراً ، يقول (الديوان ، ص ٢٩٤) :

عجبت لموجود حــوى كل صورة — من الملأ العلوي والجن والبــــشر
ومن عــالم أدنى ومن عــالم عـــــلا — ومن حيوان كان أو نبت أو حجر
وليس ســواه لا ولا هـــي عينـــــه — وفي كل شيء شاه من صورة ظهــر

(٣) فصوص الحكم ، الفص العزيري ، ص ١٣١ ، وأنظر تعليقات الدكتور عفيفي على هذا الفص ، ص ١٦٣ .

وبناء على تصوره هذا للوجود ، فليس ثمة خلق ، ولا وجود من عدم ، على نحو ما يذهب إليه المتكلمون ، بل مجرد فيض وتجل . « وما دام الأمر تجلياً أزلياً فلا محل لمادة أو صورة ولا لعلة أو غاية ولا لاتفاق أو مصادفة ، وإنما يسير العالم وفق ضرورة مطلقة ، ويخضع لحتمية لا تخلف فيها ، وعالم هذا شأنه لا يتحدث فيه عن خير وشر ، ولا عن قضاء وقدر ولا عن حرية أو إرادة ، ذلك لأن الكائنات كلها تخضع « لقانون الوجود العام » [1] . إذن فلا حساب ولا مسؤولية ولا مدلول لطاعة أو معصية ولا ثواب ولا عقاب ، بل الجميع في نعيم مقيم ، والفرق بين الجنة والنار في المرتبة لا في النوع ، ورحمة ربك وسعت كل شيء . وهكذا نشأت من نظريته في مجال « الأخلاق » « جبرية صارمة هيمنت على الوجود كله ، وتعطلت معها إرادة الإنسان وتوقف تفكيره ، وامتنعت التفرقة بين الخير والشر وسقطت قيمة الإلزام الخلقي وارتفعت المسؤولية الأخلاقية بزوال ركنيها الرئيسيين : العقل وحرية الإنسان » [2] .

يقول ابن عربي :

الحكم حكم الجبر والاضطرار ما ثمَّ حكم يقتضي الاختيار
إلا الذي يعزى إلينا ففي ظاهره بأنه عن خيـــار
لو فكر الناظر فيه رأى بأنه المختار عن اضطرار [3]

---

(١) الدكتور (الدكتور ابراهيم بيومي) : وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، الكتاب التذكاري ، ص ٣٧١ .

(٢) الطويل (الدكتور محمد توفيق) : فلسفة الأخلاق الصوفية عند ابن عربي » ، الكتاب التذكاري ، ص ١٧٩ .

(٣) الديوان : ص / ٢١٧ .

الخاتمة

وبعد : فإن التجربة الروحية في الإسلام كان لها من اتساع الرقعة والزمان ما يصعب معه وضع تاريخ كامل ونهائي لها ، وحسبنا أننا بذلنا ما وسعنا من الجهد لرسم صورة مختصرة دالّة على ما اكتنفت مراحل تطورها من عوامل ذاتية داخلية أو أجنبية طارئة جعلتها تنمو وتتسع باستمرار .

وإذا كانت التجربة الصوفية في مراحل تكوينها الأول « ثورة روحية عارمة » على المفاهيم والقيم والمظالم الاجتماعية السائدة ، وردّ « فعل عنيف وشديد » لاتجاهات الفقهاء « الصورية والتقليدية » في الشريعة ، وتصورات المتكلمين والفلاسفة « التجريدية الجامدة » للألوهية ، وكانت بهذه المثابة « قوة روحية موجّهة » بعثت روحاً حية جديدة في الحياة الإسلامية ، فإنها انتهت ومع التطور الزمني ، وبفعل تفاعلها المستمر مع الثقافات الأجنبية إلى صور من الشذوذ الفكري والعقيدي ، مما حملها بعيداً — في أكثر من جانب — عن جوهر الإسلام وحقائقه الأصيلة ، فكان ذلك انحرافاً أفقد الثورة الروحية خصوبتها وجردها عن فاعليتها وانتهى بها إلى « خمول عقلي » و« عبودية روحية » و « خواء اجتماعي » .

وبرغم محاولات النقد والتمحيص والتعديل والتوجيه التي حاول من خلالها متصوفة أهل السنة من أمثال القشيري والغزالي ، إعادة التجربة

الروحية إلى رشدها ومسيرتها المتزنة الأولى ، فإن النزعات الباطنية وما تولّد عنها من أنظار فلسفية وتقاليد دينية كانت قد أحدثت جرحاً عميقاً في مجمل التجربة الصوفية مما لم يسمح لحركة الإصلاح أن تؤتي ثمارها كما كان ينبغي لها ويرجى منها ، وانتهى التصوف إلى « استغراب » كان من جملة العوامل التي غذّت الركود الفكري والروحي في الإسلام .

* وهكذا انتهى التصوف في فلسفته الوجودية بالقضاء على نظرة الإسلام الصريحة الواضحة في التفرقة بين الألوهية وعالم الخلق ، وهيأت بذلك أرضاً صالحة لنمو نزعات الحلول والإتحاد والقول بوحدة وجود روحية خالصة ، نفت عن الواقع المادي استقلاله وموضوعيته بل واعتبرته وهماً وتخيلاً جردت الإسلام عن أعز خصيصة امتاز بها ، أعني الدعوة إلى تقرير الواقع المادي ودراسته بالتفكير فيه وملاحظته من أجل فهمه وتسخيره والسير عليه وتوجيهه لخير الإنسان ونفعه ، وانتهى الأمر بالصوفي الذي جعل الاستغراق في المطلق غاية تقصد لذاتها أن يقنع من تجربته الروحية بـ « زهد زائف » و « عبودية روحية » .

* وانتهى الصوفية في مباحثهم عن المعرفة ومنابعها وطبيعتها ووسائل اكتسابها إلى : رفض « شهادة الحس » وانكار قيمة « الاستدلال العقلي » وجعلوا الحقيقة المطلقة ثمرة التأمل الباطني والتجربة المتحررة من كل نقد وتمحيص . وانتهى المتطرفون منهم إلى القول بأن العلم الصحيح هو « العلم الإلهي الموروث » الذي لا يعرف الزلل ولا يتطرق إليه الخطأ ويتميز بالوضوح والصدق والإطلاق . علم لدّني مختار تختص به قلة هي صفوة مختارة معصومة ، فسد ذلك أمام العقل منافذ الحركة والنماء والتجدّد ؛ وشجع ظهور نزعات السحر والشعبذة والميل إلى العلوم المستترة الغامضة التي لا يعرفها إلا « المصطفون » .

* وانتهى غلاة الصوفية في مباحثهم الأخلاقية إلى نزعات عدمية ترفض « الالتزام الخلقي » وتدعو إلى « اللامبالاة بالشرع » ولزوم تجاوزه باعتباره قشرة خارجية وصدفة تحول دون الوصول إلى الحقائق الصرفة ومشاهدتها عياناً . فسرت إلى صفوف غلاتهم نزعة التحلل من النواميس الخلقية وإسقاط التكاليف الدينية وتجاوز الحرمات . وساقت فلسفة وحدة الوجود أتباعها إلى « جبرية مطلقة » امتنعت معها التفرقة بين الخير والشر . ولا يخفى أن نظرية كهذه لا تهدم أصول الشرع وأحكامه فحسب ، بل أنها فوق ذلك كله عبث بكل تقييم . وصاحب ذلك اتجاهات اجتماعية تهدر حرية الفرد وذاتيته وتدعو إلى الخمول والجمود والعزلة ومجانبة الحياة المادية باعتبارها جيفة وقذارة يجب التنكر المطلق لها لمن أراد التطهر والخلاص فكان ذلك خروجاً عن النظرة القرآنية التي ترفض الفصل بين ما هو ديني وما هو دنيوي وتعتبر ما هو دنيوي طاهراً في أصوله وجذور وجوده ؛ وتعد الحياة الدنيا المسرح الأصيل لنشأة الإنسان المبدع وإرادته الخلاقة وممارسة الحياة من أجل الكمال .

* * *

فهرست المراجع

(١) كتب الفرق والمقالات

– الملطي (أبو الحسين محمد بن أحمد)، ت ٣٧٧ هـ.
التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: سفن ديدرنغ، لايبزغ ١٩٣٦.

– النوبختي (أبو محمد الحسن بن موسى)، ت ٣٠٠ هـ.
فرق الشيعة، تحقيق: هلموت ريتر، استنطبول ١٩١٣.

– الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل)، ت ٣٢٣ هـ.
مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق: هلموت ريتر. استنطبول، ١٩٢٩.

– البغدادي (أبو منصور عبد القادر بن طاهر)، ت ٤٢٩ هـ.
الفرق بين الفرق، القاهرة، ١٩١٠.

– الاسفرايبني (أبو المظفر عماد الدين طاهر بن محمد)، ت ٤٧١ هـ.
التبصير في الدين، تحقيق: عزت عطار الحسيني، دمشق، ١٩٤٠.

– البزدوي (فخر الإسلام)، ت ٤٨٢ هـ.
أصول الدين، تحقيق: بيتر لانز، القاهرة، ١٣٨٣ هـ.

ـ الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن محمد بن عبد الكريم) ، ت ٥٤٨ هـ .
الملل والنحل بهامش : الفِصَلْ في الملل لابن حزم ، طبعة أوفسيت ، مكتبة المثنى ، بغداد .

ـ الرازي (فخر الدين محمد بن عمر) ، ت ٦٠٦ هـ .
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، تحقيق : علي سامي النشّار ، القاهرة ، ١٩٣٨ .

(٢) المصادر الصوفية

ـ الحلاّج (أبو المغيث الحسين بن منصور) ، ت ٣٠٩ هـ .
أخبار الحلاج ، نشرة لويس ماسينيون ، باريس ، ١٩٣٦ .
كتاب الطواسين ، نشرة لويس ماسينيون ، باريس ، ١٩١٣ .
ديوان الحلاّج ، نشرة لويس ماسينيون ، باريس ، ١٩٣١ .

ـ أبو نصر السرّاج الطوسي (عبد الله بن علي) ، ت ٣٧٨ هـ .
كتاب اللمع ، تحقيق : الدكتور عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور ، دار الكتب الحديثة ، مصر ، ١٩٦٠ .

ـ أبو طالب المكي (محمد بن علي بن عطية الحارثي) ، ت ٣٨٦ هـ .
قوت القلوب في معاملة المحبوب ، القاهرة ، ١٩٦١ .
علم القلوب ، تحقيق : عبد القادر أحمد عطا ، مكتبة القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٨٦٤ .

ـ الكلاباذي (أبو بكر محمد) ، ت ٣٥٨ هـ .
التعرّف لمذهب أهل التصوّف ، تحقيق : محمود أمين النواوي ، القاهرة ١٩٦٩ .

– الهوجويري (أبو الحسن علي بن عثمان الجلاني) ، ت ٤٦٦ هـ .
كشف المحجوب ، الترجمة الإنكليزية ، نيكلسون ، ١٩٠٩ (سلسلة كيب) .

– القشيري (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) ، ت ٤٦٥ هـ .
الرسالة القشيرية ، القاهرة ، ١٩٥٧ (مكتبة محمد علي صبيح) .

– المقدسي (أبو الفضل محمد بن طاهر) ، ت ٥٠٧ هـ .
صفوة التصوف ، تحقيق : أحمد الشرباصي ، مصر ، ١٩٥٠ .

– ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي) ، ت ٥٩٨ هـ .
تلبيس إبليس ، تحقيق : مصطفى عبد الواحد ، القاهرة ، ١٩٦٢ .
صفة الصفوة ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٣٥٥ هـ .

– الغزالي (أبو حامد محمد بن أحمد) ، ت ٥٠٥ هـ .
إحياء علوم الدين ، دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٥٧ .
المنقذ من الضلال ، مع أبحاث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود ، الطبعة الخامسة ، ١٣٨٥ هـ .
مشكاة الأنوار ، تحقيق : الدكتور أبو العلا عفيفي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، ١٩٦٤ .
ميزان العمل ، تحقيق : الدكتور سليمان دنيا ، سلسلة ذخائر العرب ، دار المعارف ، ١٩٦٤ .

– السهروردي الحلبي (أبو الفتوح يحيى بن حبيش) ، ت ٦٣٢ هـ .
مجموعة في الحكمة المشرقية ، تحقيق : هنري كوربان ، اسطنبول ١٩٤٥ .
أصوات أجنحة جبرائيل ، الترجمة العربية ، ضمن كتاب : شخصيات قلقة في الإسلام .

– السهروردي (شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله) ، ت ٦٣٢ هـ .
عوارف المعارف ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٦٦ .

– فريد الدين العطار ، ت ٦٢٧ هـ .
منطق الطير ، دراسة وتحقيق الدكتور أحمد ناجي القيسي ، بغداد ، ١٩٦٨ .

– ابن عربي (الشيخ الأكبر محيى الدين محمد بن علي) ، ت ٦٣٨ هـ .
الفتوحات المكية ، بيروت ، دار صادر ، بلا تاريخ .
ترجمان الأشواق ، دار بيروت ، ١٩٦١ .
فصوص الحكم ، تحقيق ودراسة وتعليق الدكتور أبو العلا عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٤٦ .
رسائل ابن عربي ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٩٢٨ .
ديوان ابن عربي ، طبعة بولاق ، ١٨٥٥ (الأوفسيت) .

– الرومي (جلال الدين) ، ت ٦٧٢ هـ .
المثنوي ، ترجمة وشرح ودراسة الدكتور محمد عبد السلام كفافي ، المكتبة العصرية ، صيدا ، ١٩٦٦ .

– ابن تيمية الحراني (شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحليم) ، ت ٧٢٨ هـ .
مجموعة الرسائل ، القسم الأول تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، وكذا طبعة القاهرة ، ١٣٤١ هـ .

– ابن خلدون (العلامة عبد الرحمن بن محمد) ، ت ٨٠٨ هـ .
شفاء السائل لتهذيب المسائل ، تحقيق ودراسة محمد بن تاويت الطنجي ، اسطنبول ، ١٩٥٧ .

– اليافعي (عبد الله أسعد) .
نشر المحاسن الغالية ، بهامش جامع كرامات الأولياء للنبهاني ، دار صادر ، بيروت .

– الشعراني (أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد) ، ت ٩٧٣ هـ .
اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ، وبهامشه : الكبريت الأحمر طبعة الحلبي ، ١٩٥٩ .

– النبهاني (يوسف بن اسماعيل) .
جامع كرامات الأولياء ، دار صادر ، بيروت .

(٣) كتب الطبقات والتراجم

– السلمي (أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين) ، ت ٤١٢ هـ .
طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريبة ، القاهرة ، ١٠٧٣ .

– أبو نعيم الأصفهاني (أحمد بن عبد الله) ، ت ٤٣٠ هـ .
حلية الأولياء . طبعة الخانجي ، بلا تاريخ .

– الخطيب البغدادي (أبو بكر أحمد بن علي) ، ت ٤٦٣ هـ .
تاريخ بغداد ، القاهرة ، ١٣٤٩ : ١٩٣١ .

– ابن كثير (أبو الفدا عماد الدين اسماعيل بن عمر) ، ت ٧٧٤ هـ .
البداية والنهاية ، طبعة القاهرة ، ١٩٣٢ .

– الذهبي (الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان) ، ت ٣٤٨هـ
ميزان الإعتدال ، تحقيق علي محمد البجاوي ، عيسى الحلبي .

– ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل شهاب الدين أحمد بن علي) ، ت ٩٧٤ هـ .
لسان الميزان ، حيدر آباد ، الدكن ، ١٩٣٣ .

– الشعراني (أبو المواهب عبد الوهاب بن محمد) ، ت ٩٧٣ .
لواقح الأنوار في طبقات الأخيار ، الحلبي ، ١٩٥٤ .

– ابن العماد (أبو الفلاح عبد الحي) ، ت ١٠٨٩ هـ .
شذرات الذهب ، المكتبة التجارية ، بيروت ، بلا تاريخ .

– المناوي (الشيخ عبد الرزاق) .
الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية ، ١٣٥٧ هـ : ١٩٣٨ .

(٤) المصادر العربية الحديثة

– بدوي (الدكتور عبد الرحمن) .
رابعة العدوية ، شهيدة العشق الإلهي ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٢ .

– بسيوني (الدكتور ابراهيم) .
نشأة التصوف الإسلامي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٩ .

– بلاثيوس (آسين) .
ابن عربي ، حياته ومذهبه ، ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي .

– حلمي (الدكتور محمد مصطفى) .
الحياة الروحية في الإسلام ، المطبعة الثقافية ، القاهرة ، ١٩٧٠ .

– الشيبي (الدكتور كامل) .
الصلة بين التصوف والتشيع ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٩ .

– عفيفي (الدكتور أبو العلا) .
التصوف الثورة الروحية في الإسلام ، ١٩٦٣ .

– كولدتسيهر (اجنتس) .
العقيدة والشريعة في الإسلام ، الترجمة العربية ، الطبعة الثانية ، ١٩٥٩ .

ـ كوربان (هنري) .
تاريخ الفلسفة الإسلامية بالتعاون مع السيد حسين نصر وعثمان يحيى ، الترجمة العربية ، طبعة بيروت ، ١٩٦٦ .

ـ مبارك (الدكتور زكي) .
التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق .

ـ محمود (الدكتور عبد القادر) .
الفلسفة الصوفية في الإسلام ، القاهرة ، ١٩٦٦ ـ ١٩٦٧ .

ـ مدكور (الدكتور ابراهيم بيومي) .
في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ، دار المعارف ، ١٩٦٨ .

ـ نيكلسون (أرنولد رينولدز) .
في التصوف الإسلامي وتاريخه ، مجموعة مقالات ترجمها الدكتور أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .

(٥) المقالات العربية والمترجمة

ـ التفتازاني (الدكتور أبو الوفاء) .
الطريقة الأكبرية ، الكتاب التذكاري ، الفصل الثاني عشر ، ص ٢٩٥ (دار الكتاب العربي ١٩٦٩) .

ـ زكي (عبد العزيز زكي) .
نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة ، مجلة عالم الفكر ، المجلد الأول ، العدد الثالث ، الكويت ، ١٩٧٠ .

ـ الشيبي (الدكتور كامل مصطفى) .
رأي في اشتقاق في كلمة صوفي ، مجلة كلية الآداب ، جامعة بغداد ، ١٩٦٢ .

– الطويل (الدكتور محمد توفيق) .
فلسفة الأخلاق عند ابن عربي ، الفصل السابع ، ص ١٥٧ ، الكتاب التذكاري .

– عفيفي (الدكتور أبو العلا) .
ابن عربي في دراساتي ، الكتاب التذكاري ، محيي الدين بن عربي في الذكرى المئوية الثامنة لميلاده ، الفصل الأول ، ص ٣ .

– غلاّب (الدكتور محمد) .
المعرفة عند ابن عربي ، الفصل الثامن ، ص ١٨٣ ، الكتاب التذكاري .

– كوربان (هنري) .
السهروردي الحلبي ، مؤسس المذهب الإشراقي ، ضمن كتاب : شخصيات قلقة في الإسلام ، الترجمة العربية للدكتور عبد الرحمن بدوي ، القاهرة ، ١٩٦٤ .

– ماسينيون (لويس) .
المنحنى الشخصي لحياة الحلاّج ، الشهيد الصوفي في الإسلام ، ضمن كتاب : شخصيات قلقة في الإسلام ، الطبعة الثانية ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤ .

– بيومي (الدكتور ابراهيم بيومي) .
وحدة الوجود بين ابن عربي واسبينوزا ، الكتاب التذكاري ، الفصل الرابع عشر ، ص ٣٦٧ .

– يحيى (الدكتور عثمان) .
نصوص تاريخية خاصة بنظرية التوحيد في التفكير الإسلامي ، الكتاب التذكاري ، الفصل العاشر ، ص ٢٢١ .

(٦) المصادر الأجنبية

Arberry, A. J. An Introduction to the History of Sufism, Oxford, 1942.

Sufism, An Account of the Mystics of Islam. London 2ed. 1956

— Fazlur Rahman : Islam, London, 1966.

— Nicholson, R.A. Studies in Islamic Mysticism, Combridge, (1961)

Spencer Trimingham, T. The Sufi orders of Islam. Oxford, (1971)

— Encyclopedia of Religion and Ethics, 1908, The- Articls: Soul - Pantheism - Sufis,

— Encyclopedia of Islam, the New Edition. the Arts: Al-Hallaj - Ibn Arabi - Al-Bistami - Asceticism,

الفهـــرس

* * *